

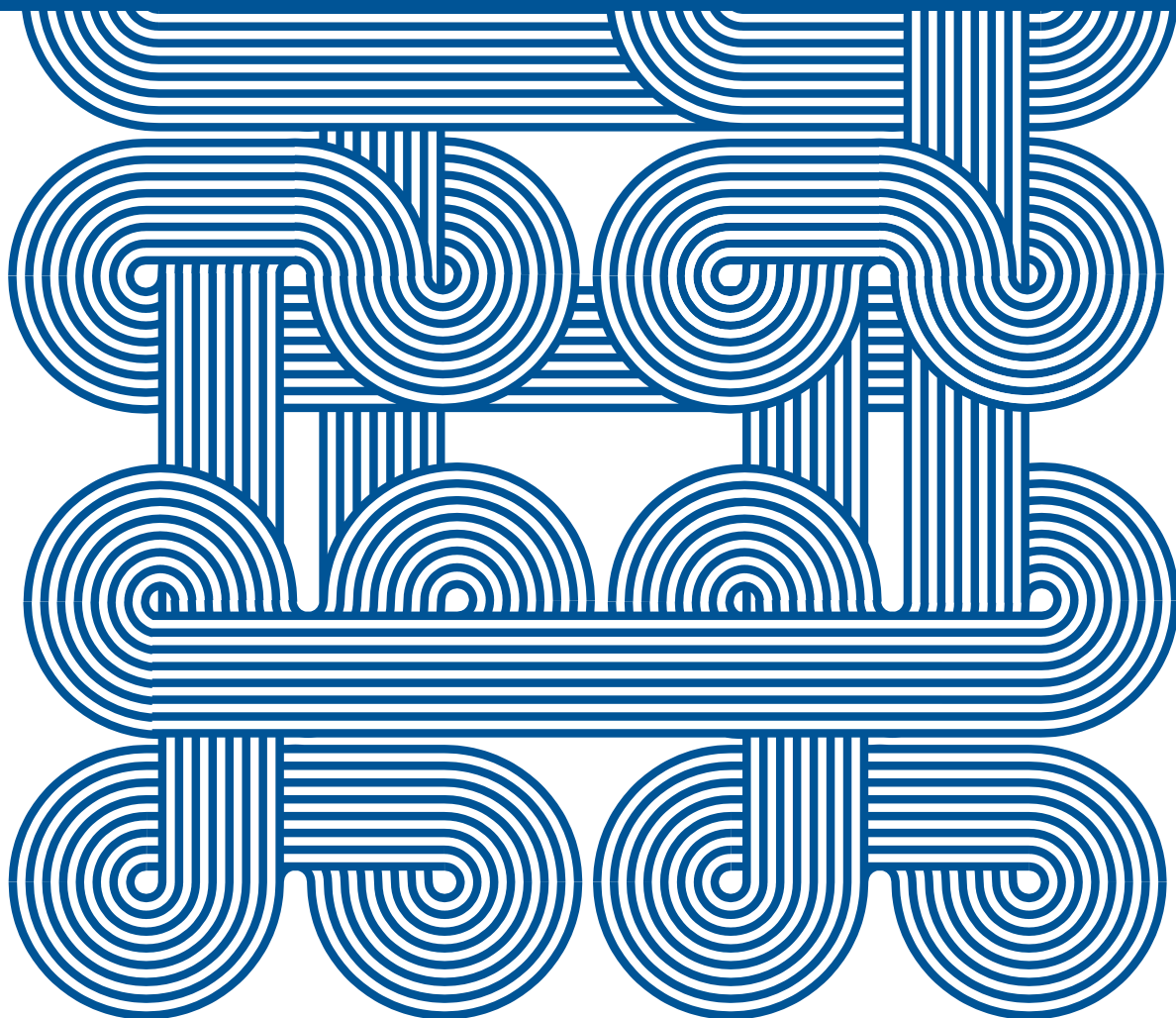
RELACJE MIĘDZYKULTUROWE INTERCULTURAL RELATIONS

Kulturoznawcze Czasopismo Naukowe
Journal of Cultural Studies

Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Institute of Intercultural Studies
Jagiellonian University in Kraków

2019 **N5**



RELACJE MIĘDZYKULTUROWE
INTERCULTURAL RELATIONS

Rada Naukowa:

Prof. Vladimír Biloveský, Uniwersytet Mateja Bela, Słowacja
Prof. Irena Bukowska-Floreńska, Uniwersytet Śląski w Katowicach,
Polska
Prof. Enzo Colombo, Uniwersytet Państwowy w Mediolanie, Włochy
Prof. Genovaitė Kačiušienė, Instytut Języka i Kultury „Lingua Lituanica”,
Litwa
Prof. Ryszard Kantor, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Prof. Joanna Kurczewska, Polska Akademia Nauk
Prof. Lidia Liburska, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Prof. Olga Niesterczuk, Moskiewski Uniwersytet Państwowy, Rosja
Prof. Tadeusz Paleczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Dr Fabrice Thuriot, Uniwersytet w Reims, Francja
Prof. Daniel von Wachter, Międzynarodowa Akademia Filozofii
w Księstwie Lichtenstein

Scientific Board:

Prof. Vladimír Biloveský, Matej Bel University, Slovakia
Prof. Irena Bukowska-Floreńska, University of Silesia in Katowice, Poland
Prof. Enzo Colombo, State University of Milan, Italy
Prof. Genovaitė Kačiušienė, Language and Culture Institute „Lingua
Lituanica”, Lithuania
Prof. Ryszard Kantor, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Prof. Joanna Kurczewska, Polish Academy of Sciences
Prof. Lidia Liburska, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Prof. Olga Niesterczuk, Moscow State University, Russia
Prof. Tadeusz Paleczny, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Dr. Fabrice Thuriot, University of Reims Champagne-Ardenne, France
Prof. Daniel von Wachter, International Academy of Philosophy
in the Principality of Liechtenstein

RELACJE MIĘDZYKULTUROWE
INTERCULTURAL RELATIONS
Numer 1 (5) / 2019

PSYCHOSPOŁECZNE ASPEKTY
RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

pod redakcją

Moniki Banaś oraz Adama Żalińskiego

Kraków 2019

Redaktor naczelny:

dr hab. Monika Banaś, prof. UJ
monika.banas@uj.edu.pl

Editor-in-chief:

dr hab. Monika Banaś, prof. UJ
monika.banas@uj.edu.pl

Adres redakcji:

Instytut Studiów Międzykulturowych
Gronostajowa 3
30-386 Kraków, Polska
www.ism.uj.edu.pl

Address:

Institute of Intercultural Studies
Gronostajowa 3
30-386 Kraków, Poland
www.ism.uj.edu.pl

ISSN 2544-2139

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja elektroniczna.
The original (reference) version of the journal is the electronic version.

© Copyright by Institute of Intercultural Studies – Faculty of International
and Political Studies, Jagiellonian University in Kraków
and individual authors

Wydawca:

Instytut Studiów Międzykulturowych
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ

Redakcja i korekta: Magdalena Kusak
Projekt typograficzny, skład i łamanie: Stanisław Tuchołka / panbook.pl
Opracowanie graficzne okładek: Katarzyna Stelmachowska

SPIIS TREŚCI

| | |
|--|-----|
| Wstęp [Monika Banaś, Adam Żaliński] | 7 |
| Tadeusz Paleczny | |
| Międzykulturowe typy tożsamości – pomiędzy integracją a asymilacją | 11 |
| Marta Kupis | |
| Tożsamość, dominacja i internet – zagadnienie apropiacji kulturowej w dyskursie internetowym | 35 |
| Jarosław Rokicki | |
| Migracja, studia i praca. Studenci z Ukrainy w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego | 57 |
| Maria Kanal, Halina Grzymała-Moszczyńska | |
| Uchodźczynie syryjskie w Turcji. Specyfika radzenia sobie z sytuacją przymusowej migracji | 95 |
| Mariola Pawełko | |
| Sápmi. Ziemia Samów a formowanie granic krajów północnej Europy | 133 |
| Joanna Chrzanowska | |
| Spór o historię kontynentu i pochod do pojednania – Aborygeni w wielokulturowej Australii | 149 |
| Halina Grzymała-Moszczyńska, Małgorzata Różańska-Mgłej | |
| Komiks jako sposób radzenia sobie z traumą uchodźczą | 169 |
| Renata Hołda | |
| Między biologią a kulturą. Atrakcyjność fizyczna w badaniach międzykulturowych | 187 |

Adam Żaliński

Recenzja książki pt. *Mutual intercultural relations*
(red. J.W. Berry, Cambridge University Press, Cambridge 2017) . . . 209

Tadeusz Paleczny

Recenzja monografii zbiorowej pod redakcją Moniki Banaś
pt. *Kobiety w polityce* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2018) . . . 213

Jarosław Rokicki

Recenzja książki Wiesława Gumuły pt. *Teoria osobliwości
społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce*
(Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008) 221

WSTĘP

Znaczenie badań i refleksji naukowej powstałych w obrębie nauk społecznych dla zrozumienia zjawisk i procesów kulturowych jest niezwykle istotne. Stąd inicjatywa poświęcenia kolejnego numeru czasopisma „Relacje Międzykulturowe” właśnie tej tematyce. Wydaje się, że zastosowanie psychologicznej i socjologicznej perspektywy w teorii oraz praktyce relacji międzykulturowych jest kluczowe dla zgłębienia specyfiki tej szczególnej formy relacji międzyludzkich.

Relacje międzykulturowe jako relacje międzyludzkie wystawione są dziś na ciężką próbę. Trudności na tym polu doświadczane w wielu miejscach na świecie sprawiają, że nauki społeczne stoją przed bardzo skomplikowanym zadaniem, przy czym skuteczna aplikacja wiedzy wydaje się priorytetem, wręcz wymaganiem stawianym przez aktorów społecznych. Od dyscyplin naukowych takich jak psychologia i socjologia oczekuje się dziś odpowiedzi na szereg ważnych pytań: jak zmniejszyć uprzedzenia międzygrupowe, jak osłabić rasizm, jak zorganizować bardziej sprawiedliwe społeczeństwa wieloetniczne, jak zwiększyć szanse na integrację uchodźców w miejscach ich nowego pobytu, jak wspomóc reemigrantów wracających do swoich ojczyzn w ponownym przystosowaniu się do życia w kraju. Rzesze osób i organizacji zaangażowanych w zmianę społeczną w obszarze relacji międzykulturowych potrzebują nie tylko użytecznych koncepcji teoretycznych, ale również – dla podejmowania działań praktycznych – dowodów empirycznych świadczących o ich skuteczności.

Relacje międzyludzkie są chyba podstawowym kanałem transmisji kulturowej, a sama kultura jest dynamicznym kontekstem, w którym relacje te się realizują. Zorientowanie na teorie i praktyki związane z bieżącymi problemami relacji międzykulturowych znajduje odzwierciedlenie w zawartości piątego numeru czasopisma. Choć kulturoznawczy profil tego pisma sugeruje nieco inny rozkład akcentów teoretycznych i praktycznych, numer poświęcamy w pierwszej kolejności aspektom psychospołecznym relacji

międykulturowych. Była to więc zachęta skierowana zwłaszcza do psychologów i socjologów zainteresowanych tymi formami relacji międzyludzkich i międzygrupowych. Psychologia może bowiem dostarczyć informacji szczegółowych dotyczących takich zjawisk, jak akulturacja, zmiana postaw międzygrupowych, radzenie sobie ze stresem, w tym z sytuacjami traumatycznymi, tak powszechnymi wśród uchodźców. Socjologia natomiast – nieco szerszych wyjaśnień, jak formować przestrzeń dla jakościowo dobrych oraz konstruktywnych interakcji jednostkowych i grupowych, gdzie aktorami są podmioty wywodzące się z różnych kultur. Zamierzeniem było również osiągnięcie różnorodności metodologicznej zebranych tekstów, łączącej podejścia jakościowe oraz ilościowe.

Niniejszy numer czasopisma zawiera artykuły dotyczące tożsamości, uchodźców, apropiacji kulturowej, Aborygenów australijskich, Samów oraz ukraińskich studentów kształcących się w jednej z krakowskich uczelni, a także odniesienia do fenomenu atrakcyjności fizycznej w studiach międzykulturowych.

I tak, tekst Tadeusza Palecznego podejmuje kwestie związane z międzykulturowymi typami tożsamości. Analizując szereg podejść teoretycznych, autor uwypukla współczesne przemiany w tym zakresie. Jarosław Rokicki z kolei skupia się na sytuacji studentów z Ukrainy kształcących się w Krakowie na jednej z wyższych uczelni. Pod uwagę w tym studium jakościowym wzięto szereg czynników instytucjonalnych oraz interpersonalnych istotnych z punktu widzenia funkcjonowania w środowisku edukacyjnym wyższej uczelni w Polsce. Mariola Pawełko opisuje kwestie związane z ziemią Samów oraz prawami mniejszości do współdecydowania o obszarze, który zasiedlała od długich stuleci – znacznie wcześniej niż nastąpiły nowożytne państwa Szwecji, Norwegii i Finlandii. Zmiany granic państwowych odcisnęły piętno na kulturze tej zbiorowości, domagającej się coraz głośniej podmiotowego, a nie przedmiotowego traktowania. Zbliżony temat, jeśli idzie o prawa oraz dostęp do dóbr symbolicznych i materialnych, podejmuje Joanna Chrzanowska, pisząca o australijskich Aborygenach. Szczególną uwagę kieruje autorka na współczesne relacje autochtonów i nieautochtonów, znajdujące przejaw w różnego rodzaju dyskursach społecznych, kulturowych i politycznych. Kolejny artykuł, autorstwa Marty Kupis, dotyczy zjawiska apropiacji kulturowej w przestrzeni internetowej. Tekst zawiera interesujące z naukowego punktu widzenia wyniki badań empirycznych przeprowadzonych na materiale pozyskanym z wybranych sieci społecznościowych. Maria Kanal i Halina Grzymała-Moszczyńska analizują sytuację

syryjskich uchodźczyń w Turcji. W tym celu przeprowadzono wywiady w tureckiej prowincji Hatay, pozwalające lepiej zrozumieć złożoność okoliczności, w których znalazły się syryjskie kobiety. Szczególną uwagę poświęcono tu roli czynników stresogennych w funkcjonowaniu jednostkowym i zbiorowym grupy. W kolejnym artykule ponownie Halina Grzymała-Moszczyńska oraz tym razem Małgorzata Różańska-Mgłej zajęły się tematem arteterapii z wykorzystaniem komiksu jako sposobu radzenia sobie z traumą uchodźczą. Ta forma, jak wykazują autorki, może mieć znaczną rolę wspierającą w procesie powracania do zdrowia i odnajdywania psychofizycznej równowagi osoby dotkniętej dysfunkcjami wynikającymi z traumatycznych przeżyć. O biologicznym wymiarze kultury, przejawiającym się między innymi w kanonach piękna, pisze Renata Hołda. Autorka dokonuje przeglądu najważniejszych ujęć kulturoznawczych podejmujących ten aspekt ludzkiej egzystencji, odnosząc się do jego różnorodnych form, uwarunkowanych środowiskiem, miejscem i czasem.

Ufamy, że zawarte w niniejszym zbiorze teksty pozwolą Odbiorcom poszerzyć oraz pogłębić wiedzę na temat złożonej i skomplikowanej, bo często niejednoznacznie czytelnej, struktury i natury psychospołecznych relacji międzykulturowych. Stawiane pytania, próby dostarczenia na nie odpowiedzi, poszukiwania optymalnych rozwiązań w budowaniu harmonijnego wzoru tkanego z różnych etnicznych, narodowych, rasowych czy religijnych nici niechaj będą zaproszeniem do podejmowania dalszego namysłu nad naszą – indywidualną i wspólnotową – rolą w tym procesie.

Monika Banaś, Adam Żaliński

TADEUSZ PALECZNY¹

MIĘDZYKULTUROWE TYPY TOŻSAMOŚCI – POMIĘDZY INTEGRACJĄ A ASYMILACJĄ

Słowa kluczowe: tożsamość, międzykulturowość, relacje społeczne

1. ASYMILACJA CZY INTEGRACJA?

Asymilacja jest złożonym ciągiem zjawisk spontanicznych i planowanych, skomplikowanym i długotrwałym procesem, w którego trakcie i wyniku dochodzi do częściowego albo całkowitego połączenia bądź zlania się elementów składowych co najmniej dwóch grup kulturowych. Asymilacja przebiega zarówno w wymiarze strukturalnym, międzygrupowym, makrospołecznym, jak i kulturowym i psychologicznym. Asymilacja nie tylko jest procesem scalania, nakładania się na siebie i zlewania dwóch lub większej liczby kultur, lecz także prowadzi do przemian postaw, zachowań i orientacji uczestników. Asymilacja, w odróżnieniu od integracji, prowadzi w dłuższych okresach do głębokich przemian tożsamości, polegających głównie na jej uniwersalizacji i ewolucji od węższych, partykularnych, prenarodowych rodzajów do nowych, narodowych i postnarodowych jej form. Na skutek asymilacji w cyklu kilku generacji (najczęściej trzech pokoleń) w konfiguracji kultur grup składowych uczestniczących w kontakcie kulturowym dochodzi do łańcucha zmian powodujących tworzenie się nowego systemu wartości i ładu normatywnego. Zmiany te zachodzą zarówno w strukturze społecznej, kulturze, jak i osobowości uczestników procesów asymilacji².

¹ Prof. dr hab.; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-7272-8864; e-mail: tadeusz.paleczny@uj.edu.pl.

² Zob. M.M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964; I.L. Child, *Italian or American? The Second Generation in Conflict*, New Haven, CT 1943; M.R. Fallows, *Irish Americans. Identity and Assimilation*,

Integracja jest procesem składowym asymilacji. Asymilacja nie może zajść bez przystosowania, akomodacji, obywatelskiej i zawodowej adaptacji jednostek i grup do społeczeństwa przyjmującego. Integracja jest pierwszą fazą procesu asymilacji, polega na strukturalnym przystosowaniu się ludzi i grup wchodzących w kontakt międzykulturowy do prawnych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych norm i wymogów społeczeństwa przyjmującego. Integracja jest procesem, któremu podlegają uczestniczący w transferze przestrzennym i międzykulturowym imigranci, przesiedleńcy, wygnańcy, uciekinierzy. W dłuższych historycznych ciągach interakcji międzykulturowych, stanowiących następstwo kolonizacji, podboju czy aneksji, zjawiska integracji zachodzą wolniej, napotykając szereg kulturowych barier i konfliktów ideologicznych. Początkiem asymilacji, prowadzącej w konsekwencji do łączenia w tożsamości uczestników elementów złożonego, międzykulturowego doświadczenia i dziedzictwa, jest dwujęzyczność i dwukulturowość. Dwukulturowość, przyjmująca różne wersje, jest punktem wyjścia do kształtowania złożonej międzykulturowej identyfikacji. W rzeczywistości występują różnorodne warianty dwujęzyczności i dwukulturowości, będącej odpowiednikiem biwalencyjnej tożsamości kulturowej³.

Do najważniejszych wersji dwukulturowości należą następujące:

1. Dwukulturowość symetryczna, współrzędna, której towarzyszy podwójna kompetencja językowa. Jest to sytuacja ludzi urodzonych i wychowanych w dwu różnych kulturach. Podlegają jej zazwyczaj imigranci i etnicy, czyli członkowie prenarodowych grup kulturowych, takich jak kaszubska, śląska, łemkowska. Dwukulturowość taka cechuje także członków transkulturowych zbiorowości migracyjnych, na przykład członków drugiego pokolenia, ale też zuniwersalizowanych obywateli Kanady, Australii czy Stanów Zjednoczonych. Dwukulturowości tego typu towarzyszy zwiększony poziom kompetencji międzykulturowej i podzielanej, transkulturowej tożsamości.

2. Dwukulturowość złożona, w której jeden z języków (etniczny) niekiedy jest uważany za odmianę, dialekt języka nadrzędnego bądź też jest

Englewood Cliffs, NJ 1979; *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980; G. Babiński, *Wież etniczna a procesy asymilacji. Przemiany społeczności etnicznych: zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Kraków 1986.

³ Zob. M.D. Rutledge, *Towards a Theory of Biculturalism*, [w:] *Biculturalism, Self Identity and Societal Transformation (Research in Race and Ethnic Relations, Volume 15)*, red. M.D. Rutledge, Bingley 2008, s. 9–29.

zdominowany przez język bardziej uniwersalny. W tym typie dwukulturowości języki mieszają się ze sobą, zachodzą na siebie, tworząc wspólne, choć nie całkiem nakładające się na siebie konteksty kulturowe. Dwukulturowość tego typu cechuje społeczeństwa nie do końca zintegrowane i zasymilowane, zawierające mniejszości plemienne i etniczne, których członkowie posługują się dwoma językami: oficjalnym (obowiązującym) i wspólnotowym. Jeden z nich jest językiem publicznym, drugi prywatnym. W tym przypadku mówimy o typie dwujęzyczności monokulturowej, monowalencyjnej.

3. Dwukulturowość podrzędna, monojęzyczna, w której dominuje podzielana, wielowariantowa tożsamość dwukulturowa przy monojęzycznej kompetencji komunikacyjnej. Jest to typ dwukulturowości podrzędnej, cechującej członków zasymilowanych potomków imigrantów.

Dwukulturowość, tak samo jak towarzysząca jej symetryczna bądź asymetryczna kompetencja językowa, jest wersją wyjściową do konstruowania i utrwalania tożsamości międzykulturowej. Dwukulturowość jest następstwem zaawansowanej integracji, umożliwiającej akulturację i asymilację osobowościową.

Asymilacja jest w zasadzie jednocześnie procesem transkulturacji i uniwersalizacji tożsamości, prowadzącym w długich okresach do wyłonienia i rozwoju nowego wielokulturowego społeczeństwa. Procesy narodotwórcze, amerykańskiej, europeizacji czy globalizacji są w pewnym sensie wariantami procesów asymilacji, podobnie jak zjawiska panindianizmu, skandynawizacji, chrystianizacji czy hinduizacji. Asymilacja obejmuje różnorodne zjawiska, w tym unifikacji i uniwersalizacji językowej, synkretyzacji religijnej i hybrydyzacji rasowej, etnicznej, prowadząc do wyłaniania i utrwalania nowych, transkulturowych rodzajów tożsamości. Zarazem jednak asymilacja nie oznacza, jak twierdzi część krytyków procesów westernizacji, amerykańskiej, europeizacji czy globalizacji, tendencji do homogenizowania kultur składowych, ich unifikowania i standaryzowania. Zjawiskom powstawania transkulturowych społeczeństw i odpowiadających im rodzajów tożsamości towarzyszą co prawda zjawiska uniwersalizacji i w niektórych wymiarach, na przykład języka, homogenizacji i unifikacji, jednak jednocześnie są one równoważone przez wyłanianie się nowych, międzykulturowych rodzajów więzi, tożsamości i struktur społecznych⁴. W wyniku asymilacji, która przy-

⁴ Zob. H.J. Gans, *Toward a Reconciliation of „Assimilation” and „Pluralism”: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review” 1997,

berra także postać kreolizacji, hybrydyzacji i synkretyzacji, tworzą się nowe, nieistniejące wcześniej obszary odrębności i różnorodności kulturowej.

Asymilacja przebiega według różnorodnych wzorów i wbrew wczesnym twierdzeniom⁵ teoretycznym nie jest tylko jednokierunkowa, wyłączna, totalna czy nieuchronna⁶. Nie zawsze proces integracji musi się kończyć pełną asymilacją. Asymilacji towarzyszą także konflikty, proces scalania kultur napotyka różne bariery i przeszkody natury ideologicznej, politycznej, ekonomicznej czy kulturowej. Istnieją różnorodne odstępstwa od jednokierunkowego, uniwersalizującego, transkulturowego modelu asymilacji⁷. Może ona prowadzić także do częściowego jedynie uczestnictwa w nowym systemie społecznym, bez pozbywania się i utraty własnego języka, religii i tożsamości. W każdej grupie kulturowej istnieje zawsze część stawiająca procesom asymilacyjnym opór, który przenosi się na kolejne pokolenia i trwa o wiele dłużej, niż zakładają modele teoretyczne i wymogi polityczne społeczeństwa przyjmującego.

Na temat asymilacji, przeciwstawianej często wielokulturowości i pluralizmowi, wypowiadało się wielu, zwłaszcza amerykańskich socjologów. W klasycznych ujęciach, dominujących w socjologii stosunków etnicznych właściwie do końca lat 80. XX wieku, asymilacja traktowana była jako międzykulturowa wersja wielokulturowości. Asymilacja miała redukować i znosić zróżnicowanie kulturowe, zwłaszcza językowe i religijne. Przekonanie takie okazało się jednak fikcją. W społeczeństwach o imigracyjnym rodowodzie i wieloetnicznym składzie, takich jak społeczeństwo amerykańskie w Stanach Zjednoczonych, kanadyjskie czy brazylijskie, mają miejsce zjawiska renesansu odrębności etnicznej, utrzymywania się separatyzmów językowych i braku pełnej asymilacji narodowej drugiego i kolejnych pokoleń w obrębie skupisk etnicznych. Również klasyczne teorie asymilacji nie były

nr 31 (4), s. 875–892; M. Zhou, *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation*, „International Migration Review” 1997, nr 31 (4), s. 825–858; N. Glazer, *Is Assimilation Dead?*, „Annals of the American Academy of Social and Political Sciences” 1993, nr 530 (1), s. 122–136; N. Glazer, D.P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, MA 1963; R. McL. Harris, J.J. Smolicz, *Australijczycy polskiego pochodzenia. Studium adaptacji i asymilacji młodego pokolenia*, przeł. i opr. G. Babiński, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.

⁵ Zob. M.M. Gordon, *Assimilation...*, *op. cit.*

⁶ Zob. H.J. Gans, *Toward...*, *op. cit.*

⁷ Zob. M. Zhou, *Segmented...*, *op. cit.*

zdolne w pełni opisać i wyjaśnić przyczyn niedostosowania imigrantów muzułmańskich do krajów europejskich. Procesy przystosowania, adaptacji i asymilacji imigrantów przybierają różne postaci i przebiegi. Generalnie prowadzą do jakiejś formy transkultuacji, ale rozciąga się ona na skali od podwójnej tożsamości po złożoną, wielokrotną tożsamość cywilizacyjną.

Asymilacja w ujęciu transkulturowym uniwersalizującym, w tym globalizacyjnym, wydaje się jedną z najważniejszych tendencji wśród przemian współczesnych wspólnot kulturowych uczestniczących w konstruowaniu społeczeństw wielokulturowych. W wyniku asymilacji z jednej strony zwiększa się obszar jednorodności, wspólnoty wartości, interesów, kodów komunikacyjnych, poczucia solidarności i jedności obywatelskiej, lojalności wobec instytucji państwa, z drugiej pojawiają się nowe, obok istniejących, wymiary odrębności międzykulturowej. Te dwa przeciwstawne jak się wydaje procesy wzajemnie się warunkują, przenikają i są ze sobą powiązane. Egzemplifikacją tej zależności są przemiany statusu społecznego i tożsamości kulturowej zarówno ludów podlegających podbojowi i kolonizacji, jak i tych o genezie migracyjnej.

Najczęstszym obecnie zjawiskiem i najważniejszym procesem jest integracja i asymilacja imigrantów. Migracja stanowi we współczesnym świecie najważniejszy, skorelowany także z dyskursami: międzykulturowym, transkulturowym, postkolonialnym, zespół zjawisk i procesów. Proces asymilacji imigrantów i tworzonych przez nich skupisk jest jednym z centralnych problemów współczesnych relacji międzykulturowych. Jest zarówno wyzwaniem teoretycznym, jak i ideologiczno-politycznym, przybierającym konkretne formy prawne i przejawiającym się w praktycznych sposobach włączania imigrantów w obręb wielokulturowych społeczeństw przyjmujących. Inne strategie i polityki stosują kraje o postkolonialnym i postmigracyjnym rodowodzie, takie jak Stany Zjednoczone, inne zaś jednorodne, monocentryczne państwa narodowe, takie jak Polska czy Norwegia. Inny status mają imigranci w europejskiej strefie Schengen, jeszcze inny w wielokulturowej Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, różny od modelu niemieckiego czy szwedzkiego. Asymilacja, jako proces spajania i integrowania w jedno społeczeństwo różnych zbiorowości składowych, uzgadniania systemów wartości i norm pomiędzy uczestniczącymi w tym procesie grupami kulturowymi oraz ich członkami, tworzenia nowej ideologicznej, politycznej i subiektywnej jedności, prowadzi do różnych, także niepożądanych konsekwencji. Jedną z nich jest marginalizacja, alienacja i wykluczenie części imigrantów oraz „wypchnięcie” ich – z różnych przyczyn – poza przestrzeń

asymilacyjną i poza granice integracji społecznej. Zjawiska te wynikają częściowo z nastawienia i ideologii zbiorowości imigracyjnej oraz z cech kulturowych, w tym religijnych, a także cech osobowości imigrantów. Częściowo zaś stanowią rezultat niechęci społeczeństwa przyjmującego, barier komunikacyjnych, ekonomicznych, obyczajowych. Imigracji towarzyszą zjawiska dyskryminacji, uprzedzeń, nierówności, trudności w przystosowaniu do panujących wymogów. Jednoczesna ideologiczna orientacja na stawianie oporu asymilacji, traktowanej jako wykorzenianie, pozbawianie macierzystej tożsamości, prowadzi do pozostawiania „na uchodźstwie”, „na emigracji” także w drugim pokoleniu imigrantów i w pokoleniach kolejnych.

Tabela 1. Fazy i rodzaje asymilacji imigrantów

| | Monocentryzm | Transkulturowość | Uniwersalizm |
|-------------|---|--|--|
| Akomodacja | zbiorowość imigracyjna, poziom organizacyjny na poziomie grup pierwotnych, przystosowanie i adaptacja, uczestnictwo w życiu zawodowym i politycznym, częściowa dwujęzyczność z dominacją języka macierzystego | świadomość partycypacji w wielokulturowym społeczeństwie, rodzące się poczucie podwójnej przynależności | pełne uczestnictwo w społeczeństwie obywatelskim |
| Akulturacja | grupa etniczna, tożsamość dwukulturowa, amalgamacja, dwujęzyczność | tożsamość transferu, poziom organizacji grup wtórnych i instytucji grupowych, hybrydyzacja, synkretyzacja, kreolizacja | dojrzała tożsamość zuniwersalizowanego etnika |
| Asymilacja | brak bądź jednorodna tożsamość zuniwersalizowana | bi- i poliwalencja, etniczna tożsamość mieszana, łącznikowa, hybrydalna | amerykanizacja, europeizacja, globalizacja |
| Odrębność | separacja przestrzenna, dzielnice i getta etniczne, rezerваты kulturowe, monowalencja, ekskluzywizm, marginalizacja, wykluczanie | macierzysta tożsamość kulturowa, monowalencja | brak |

Źródło: opracowanie własne.

Brak asymilacji prowadzi do tworzenia czegoś w rodzaju rezerwatów kulturowych, dzielnic i gett etnicznych czy rasowych, ekskluzywnych wspólnot religijnych. Poza procesem scalania, integrowania i asymilowania pozostają niektóre plemiona autochtoniczne, asymilacji z trudem podlegają Romowie, dalekie od pełnej asymilacji pozostają grupy religijne amiszów.

Emigracja jako sytuacja kontaktu oznacza początkowo pozostawanie „na obczyźnie”, dobrowolne lub przymusowe wyobcowanie, alienację i często marginalizację. Prowadzi do zjawisk dezorganizacji społecznej⁸, dezorientacji kulturowej⁹, rozmywania tożsamości kulturowej. Jest nie tylko procesem, polegającym na wycofaniu i ucieczce z jednego systemu społecznego i poszukiwaniu miejsca w innym, lecz także stanem ducha, rodzajem nastawienia oraz świadomości jednostek i grup decydujących się na transfer przestrzenny lub psychiczny.

Niemniej wyjazd i rezygnacja z uczestnictwa – niekoniecznie oznaczające utratę praw publicznych czy pozbawienie obywatelstwa – stwarzają konieczność reorientacji znanych i przyswojonych systemów wartości czy hierarchii norm. Emigracja oznacza utratę bezpieczeństwa, kryzys tożsamości, odcięcie od dotychczasowych związków.

W miejsce utraconych związków winny pojawić się nowe. Zanim jednak do tego dochodzi, przed tym, jak zbudowana zostanie nowa sieć interakcji, emigranci muszą przestawić swoją świadomość na nowe otoczenie, dostosować się do wymogów społeczeństwa przyjmującego. Nie będąc uczestnikami starego porządku społecznego, emigranci nie stają się także pełnoprawnymi członkami nowego. Wyrwani z jednego środowiska, znajdują się w drodze do drugiego. Wyjąwszy przypadki dwu- lub wielojęzyczności wynikające z mieszanego pochodzenia etnicznego emigranci skazani są na obcość i alienację w nowej rzeczywistości społecznej. Poddani marginalizacji jeszcze przed podjęciem emigracji, w kraju pochodzenia, zmuszeni są do pozostawania w przestrzeni kulturowej lokującej się gdzieś pomiędzy starym i nowym porządkiem społecznym¹⁰.

⁸ W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Warszawa 1976.

⁹ E.P. Hutchinson, *Immigrants and Their Children 1850–1950*, New York – London 1956; *Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans*, „International Migration Review” 1997 (Special Issue: 120), nr 31 (4).

¹⁰ Zob. J. Zubrzycki, *Żołnierze i chłopci. Socjologia emigracji polskiej*, przeł. T. Paleczny, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 4, s. 5–23.

Porzucenie znanego miejsca w jednym systemie społecznym i emigracja do innego nie oznaczają automatycznie zajęcia wygodnej i aprobowanej pozycji w kraju osiedlenia. Wręcz przeciwnie, pozycja ta bywa osiągnięta z trudem, wymaga nakładu sił i czasu. Emigracja prowadzi do wyłonienia się pewnego szczególnego typu świadomości, polegającej na gotowości do podjęcia wyzwań, mobilizacji do walki z przeciwnościami, motywacji do uczenia się i przyswajania nowej wiedzy, ale zarazem determinuje ją niepewność, podzielona lub wielokrotna tożsamość, brak poczucia bezpieczeństwa¹¹. Emigracja stanowi zespół zjawisk, obejmujący zarówno obiektywne procesy i ruchy społeczne dotyczące grup i jednostek, jak i postawy i świadomość biorących w niej udział ludzi. Jest nie tylko dynamicznym procesem przechodzenia z jednego systemu społeczno-kulturowego do innego, ale także formą świadomości kształtującej postawy i tożsamość jego uczestników¹².

Emigranci stają się nosicielami elementów kulturowych dwu lub większej liczby systemów społeczno-kulturowych. Uczestnictwo w kilku porządkach prowadzi do zjawisk dwu- i wielojęzyczności. Wielokulturowość emigrantów, ich podzielona tożsamość, znajomość kilku języków wyznaczają obiektywne podstawy przekształceń świadomości i tożsamości emigrantów oraz tworzonych przez nich grup etnicznych.

Warunkiem zajścia asymilacji jest otwarcie na nową, transkulturową, bardziej uniwersalną od własnej kultury przestrzeń wartości i zachowań, w której możliwe jest nawiązanie nie tylko współpracy, ale także komunikacji z członkami uczestniczącymi w tym procesie innych grup kulturowych. Najczęstszym efektem asymilacji jest transkulturowość, czyli zjawiska obejmujące zarówno akomodację, akulturację, jak i przemiany tożsamości oraz osobowości imigrantów.

Asymilacja nie zachodzi bez przyjęcia nowej tożsamości transkulturowej, przybierającej postać mieszanej identyfikacji międzyrasowej, międzyetnicznej, międzynarodowej i międzycywilizacyjnej. Następstwa asymilacji są o wiele głębsze i trwalsze niż efekty przystosowania, adaptacji i integracji społecznej bez transformacji własnej identyfikacji oraz form organizacji grupowej.

¹¹ Z. Mach, *Niechciane miasta – migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.

¹² A. Portes, *Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*, „International Migration Review” 1997, nr 31 (4), s. 799–826; W. Petersen, *A General Typology of Migration*, „American Sociological Review” 1958, nr 23 (2), s. 256–266.

Ostatnią i także rzadko osiąganą fazą i postacią asymilacji jest uniwersalizacja, prowadząca do wyłonienia nowego rodzaju tożsamości zuniwersalizowanego monisty. Procesy asymilacji prowadzą na razie, w większości znanych przypadków, do przyjmowania podwójnej bądź wielokrotnej identyfikacji kulturowej z dominacją jednej z nich, stosownie do odczuwanej oraz uznawanej więzi z pierwotną grupą odniesienia. Uniwersalizacja jest następstwem wielopokoleniowych, także ideologicznych przemian nie tylko społeczeństwa przyjmującego, ale także kolejnych generacji potomków imigrantów w kierunku wyzbywania się związków z kulturą i tradycją przodków. Ten efekt asymilacji nie jest wszakże w większości stosowanych modeli politycznych narzucany ani wymagany, chociaż docelowo wydaje się być pożądanym i zakładanym. Większość społeczeństw przyjmujących, szczególnie europejskie, stosuje raczej ideologię i politykę „otwartych drzwi”, zachęcając do asymilacji strukturalnej, integracji społecznej i adaptacji do wymogów kulturowych, bez konieczności pozbywania się macierzystego języka, wierzeń religijnych i rodzimej tożsamości. Fazą przejściową od partykularyzmu etnicznego, rasowego czy religijnego do uniwersalnego społeczeństwa wielokulturowego, transkulturowego jest etniczność. W kontekście procesów asymilacji etniczność rozumiana jest jako faza transferu, okres przechodzenia od macierzystej więzi i tożsamości, poprzez transkulturowe, podwójne i międzykulturowe charakterystyki osobowościowe, do zuniwersalizowanej identyfikacji z nowym typem społeczeństwa wielokulturowego.

2. MIĘDZYKULTUROWOŚĆ CZY TRANSKULTUROWOŚĆ?

W istniejących modelach wielokulturowości podmiotami są grupy o różnej wielkości, charakterystyce rasowej, etnicznej, religijnej, zasięgu terytorialnym, funkcjonujące w układach organizacyjnych zdominowanych przez państwa. Najważniejszymi podmiotami relacji międzykulturowych wciąż pozostają narody. Relacje międzykulturowe bywają redukowane do stosunków międzynarodowych, szczególnie w ujęciach, w których są one regulowane i reprezentowane przez instytucje państwowe. Coraz częściej pojawiają się w modelach relacji międzynarodowych koncepcje transkulturowości, w szczególnych wersjach – transnarodowości, w których ponad jednorodnymi, relatywnie wysoce homogenicznymi narodami wyłaniają się ponadnarodowe układy integracyjne. Integracja ta zachodzi w wymiarze

politycznym, ekonomicznym i symbolicznym. Dzieje się tak w wielokulturowych, wielonarodowych społeczeństwach, takich jak brytyjskie (i wiele innych europejskich), amerykańskie czy australijskie. Transkulturowość jest wytworem procesów przenikania się różnych kultur w następstwie podboju, kolonizacji i migracji. O ile konsekwencje kolonizacji należą do najczęściej krytykowanych odmian transkulturowości: w wersjach metyzacji, kreolizacji, synkretyzacji i hybrydyzacji, o tyle najwięcej kontrowersji rodzą obecnie następstwa migracji. Tworzone w wyniku procesów migracyjnych diaspory i zbiorowości złożone z rozproszonych po całym świecie jednostek wywodzących się z jednej grupy kulturowej ewoluują w kierunku globalnych wspólnot sieciowych. Integracja członków jednej grupy kulturowej z wieloma społeczeństwami przyjmującymi, procesy asymilacji i akulturacji, jakim są poddawani, wyłaniają coraz bardziej złożone i transkulturowe przestrzenie transferu tożsamości. Zdaniem Stevena Vertoveca

Transnarodowość rozumiana jako sieć łącząca odległe miejsca z pewnością istniała zanim pojawił się „narod”. Jednak dzisiaj te systemy powiązań, interakcji, wymiany i mobilności są niezwykle gęste i funkcjonują w czasie rzeczywistym, szczególnie te związane z telekomunikacją, służą łączeniu takich sieci z coraz większą szybkością i skutecznością¹³.

Transkulturowe społeczności tworzone są nie tylko przez członków jednej grupy rasowej, religijnej czy narodowej, jak globalne diaspory żydowska, romska czy przykładowo polska. Połączone sieciami powiązań transkulturowych, funkcjonujące w wielu krajach świata zbiorowości imigranckie i postmigracyjne grupy etniczne o jednakowym, wspólnym pochodzeniu narodowym tworzą w istocie rzeczy złożone, globalne społeczności, których nie da się już zredukować wyłącznie do żydowskości, romskości czy polskości. Członkowie tych i wszystkich diaspor tworzą w procesach asymilacji nowe rodzaje więzi i formy organizacyjne. Towarzyszą im nowe typy tożsamości międzykulturowej, tworzące, zależnie od orientacji ideologicznej, tempa asymilacji i przynależności generacyjnej, rozmaite odmiany podwójnej albo potrójnej identyfikacji.

Transnarodowość, czy też transkulturowość, wyłania się i ewoluuje także w przestrzeni międzykulturowej pomiędzy dwoma różnorodnymi grupami kulturowymi lub większą ich liczbą. Kreolizacja jest procesem, w którym

¹³ S. Vertovec, *Transnarodowość*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2012, s. 3.

podlegające mu w większości elity kolonizacyjne nabywały w pewnym, rosnącym stopniu elementów nowej identyfikacji, odpowiadającej wymogom nowego porządku społecznego i ładu kulturowego. Kolejne fazy transkultuacji prowadzą do wyłaniania odrębnych międzyrasowych czy międzyetnicznych kultur afroamerykańskich i latynoamerykańskich. Nie tylko afrobrazylijskość, ale sama tożsamość brazylijska ma charakter transkulturowy, podobnie jak chilijska czy paragwajska. Obywatele tych krajów, członkowie narodowych wspólnot w Brazylii czy Chile mają w większości mieszane charakterystyki rasowe. Różne mieszanki międzyrasowe i międzyetniczne prowadzą w długich, międzypokoleniowych procesach transferu kulturowego do zjawisk „reprodukcji kulturowej”¹⁴, wyłaniając nowe, międzykulturowe symbole, wartości, tożsamości, wzory komunikacji.

Transkulturowość przybiera różnorodne postaci, pojawiające się zarówno w układach lokalnych, wąskich wspólnotowych kręgach międzykulturowych tworzonych w wyniku amalgamacji, jak też w wielkich, globalnych, sieciowych społecznościach międzycywilizacyjnych, wyłaniających się w diasporach afroamerykańskich, latynoamerykańskich czy muzułmańskich w świecie. Transkulturowość bywa analizowana najczęściej w wymiarze międzynarodowym, jak u Ulfa Hannerza¹⁵ czy Stevena Vertoveca¹⁶, ale model ten jest znacznie rozleglejszy i wielowymiarowy w koncepcjach Wolfganga Welscha¹⁷ czy Ajruna Appaduraia¹⁸.

Transkulturowość prowadzi do heterogenizacji kultur, mieszania się, „spinania i splatania” w sieć nowych powiązań różnorodnych elementów składowych uczestniczących w kontakcie kultur. Kontakt jest złożonym, długotrwałym, niekończącym się procesem uzgadniania symboli, wartości, tworzenia i stosowania kodów komunikacyjnych. Odpowiednikiem procesu kontaktu są zjawiska integracji, akulturacji, integracji, kreolizacji,

¹⁴ *Ibidem*, s. 7–8.

¹⁵ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006.

¹⁶ S. Vertovec, *Transnarodowość*, *op. cit.*

¹⁷ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 195–222; W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji. Perspektywa transkulturowa*, przeł. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004, s. 31–43.

¹⁸ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.

hybrydyzacji, synkretyzacji. W zasadzie można stwierdzić, że transkulturowa, wspólna dla wszystkich uczestników przestrzeń jest odpowiednikiem procesów asymilacji. Asymilacja prowadzi do spajania w jeden złożony system społeczno-kulturowy grup o różnym statusie i wielkości. W procesie asymilacji uczestniczą jednostki i zbiorowości, ludzie i kultury. Transkulturowości odpowiadają różnorodne nowe typy i rodzaje tożsamości wielokrotnej, transferowej, przechodniej, łącznikowej, międzykulturowej. Transkulturowość jest z natury rzeczy międzykulturowa. W koncepcji Wolfganga Welscha tożsamość nie jest stanem świadomości, lecz instrumentem dostosowywania się do świata. Tożsamość transkulturowa wymaga odpowiednich kompetencji, predyspozycji, zdolności – kształtowanych bądź nie przez środowisko społeczno-kulturowe. Nowe rodzaje transkulturowości, w tym transnarodowej więzi są jak kolorowe tkaniny, utkane z różnobarwnych nitów. Tożsamości jednostek i grup podlegających transkulturowości są z natury rzeczy hybrydalne, międzykulturowe¹⁹. Transkulturowość jest przeciwieństwem monokulturowości i monocentryzmu. Kultury i tożsamości transferu międzykulturowego są ze sobą przemieszane, same stając się mieszanką różnorodnych, ulegających stałej destrukuralizacji i rekompozycji elementów. Transkulturowość i konstruowane w jej wyniku rodzaje więzi i typy tożsamości są wielokrotne, podlegając nieustannej aktualizacji w rytm procesów asymilacji. W procesie asymilacji i transkulturowości uczestniczą kultury „przemieszane”, splecione, tworzące nowe konfiguracje połączonych elementów różnych kultur i tożsamości.

W ujęciu Wolfganga Welscha pojawia się koncepcja sieci kulturowych²⁰. Koncepcja ta polega na przyjęciu odpowiednika asymilacji w postaci procesów transkulturowej hybrydyzacji i synkretyzacji, w których tworzy się dynamicznie sieciowa struktura elementów składowych kultur. Poruszanie się po łączących je polach i liniach jest rodzajem kompetencji, która nabywana jest w trakcie transkulturowości i asymilacji. Sieć powiązań transkulturowych, międzygrupowych znajduje odzwierciedlenie w tożsamości uwikłanych w nią ludzi.

¹⁹ W. Welsch, *Tożsamość w epoce...*, op. cit., s. 35.

²⁰ *Ibidem*.

3. RODZAJE TOŻSAMOŚCI MIĘDZYKULTUROWEJ

W procesach asymilacji we wzajemne złożone interakcje wchodziły grupy i ludzie, tworzący zarówno sumę, jak i iloczyn kultur. To, co wspólne dla wszystkich uczestników systemu społecznego, społeczeństwa obywatelskiego, na poziomie języka, systemu normatywnego, wartości, prawa, jest wytworem integracji. Asymilacja sięga dalej i głębiej w świadomość ludzką, w sferę postaw, orientacji ideologicznych. Na skutek wzajemnego współwystępowania, ścierania się, przenikania różnorodnych tradycji, elementów dziedzictwa kulturowego rodzą się liczne rodzaje tożsamościowej reakcji na wymogi wynikające z sytuacji wielokulturowości. W tabeli 2 wyróżnione są główne typy tożsamości występujące w złożonych, wielokulturowych społeczeństwach.

Do najważniejszych procesów kształtujących charakter ponowoczesnych, złożonych społeczeństw wielokulturowych, warunkujących zakres przemian tożsamości uczestników, zaliczyć należy:

1. Nakładanie się na siebie i współwystępowanie różnych modeli pluralizmu kulturowego, od monizmu narodowego i etnicznego, poprzez monocentryzm bądź dwukulturowość (transkulturowość) hybrydalną, po pluralizm mechaniczny i organiczny, dominujący w coraz większym stopniu w kształtowaniu obecnego systemu tożsamości Brazylijczyków, Australijczyków, obywateli Stanów Zjednoczonych i – w pewnej mierze – krajów członkowskich Unii Europejskiej. Mechanizmy te określić można mianem transkulturowości.

Do najważniejszych mechanizmów należą tu moim zdaniem trzy procesy:

A. Mieszania się ras i powstawania nowych tożsamości transgranicznych, mieszanych rasowo i etnicznie, przykładowo Mulałów, Metysów, Latinoamerykanów, Afroamerykanów, Skandynawów czy w najszerszej perspektywie: Amerykanów i Europejczyków.

B. Nakładania się na siebie świadomości etnicznej i rasowej, przy zaniku i redukcji wymiaru rasowego do etnicznego, określonego faktem pochodzenia plemiennego, etnicznego bądź narodowego. Rezultatem tego procesu jest stosunkowo szybki zanik zjawisk rasizmu i dyskryminacji spowodowanej faktem odrębności rasowej.

C. Współwystępowania podwójnej, podzielanej, symetrycznej tożsamości etniczno-narodowej typu polono-amerykańskiej, baskijsko-hiszpańskiej, niemiecko-europejskiej, indio-brazylijskiej, afro-brazylijskiej, walijsko-brytyjskiej.

W rezultacie dochodzi do częstych wciąż przypadków dwujęzyczności i dwukulturowości na poziomie lokalnych skupisk etnicznych we Flandrii, na Kaszubach, w Alzacji, Katalonii czy w stanach Illinois i Nowy Jork. Dwukulturowość i podwójna, podzielana tożsamość kulturowa utrzymuje się nie tylko w wielkich aglomeracjach miejskich Londynu, Berlina, Paryża, Chicago, Nowego Jorku czy Los Angeles, ale także w lokalnych skupiskach regionalnych, przykładowo na Śląsku czy na Spiszu i Orawie.

2. Synkretyzm religijny, estetyczno-artystyczny oraz kulturowo-obyczajowy. W procesach uniwersalizacji kulturowej społeczeństw ponowoczesnych dochodzi do mieszania się i nakładania elementów, wierzeń religijnych, sztuki, motywów muzycznych, symboli rasowych, etnicznych i narodowych, a także innych elementów kulturowych, w rodzaju tańców, potraw, stylów architektonicznych, wzorów dziedziczenia czy stylów życia. Symbolami i elementami tego synkretyzmu stają się nie tylko składniki jadłospisu Amerykanów czy Europejczyków, bazujące na włoskiej pizzy, francuskim winie, niemieckim hamburgerze, szwajcarskim serze czy hiszpańskich oliwkach, ale także góralski oscypek czy żydowska maca.

3. Polimorfizm grup etnicznych, rasowych oraz regionalnych autochtonicznych wspólnot kulturowych. Różnorodność form organizacji grupowej wynika z rasowego, etnicznego i religijnego wielokulturowego dziedzictwa członków heterogenicznych społeczeństw ponowoczesnych. W cywilizacjach amerykańskiej i europejskiej uczestniczą ludzie wywodzący się z wielu różnorodnych grup kulturowych. Posługują się oni w większości jednym z głównych języków: angielskim, hiszpańskim i niemieckim, co sprawia, że zacierają się różnice etniczne i narodowe, a wzrasta poczucie „europejskości” i „amerykańskości”.

4. „Glokalizm” tożsamości etnicznej i narodowej. Jest to syndrom postaw i tożsamości stanowiący złożony, wielowymiarowy system tożsamości globalnej, z różnymi rodzajami identyfikacji węższej, lokalnej, regionalnej, w wersjach przykładowo reprezentowanych przez Retoromanów w Szwajcarii, Walijczyków w Wielkiej Brytanii, ale także Ślązaków w Niemczech czy imigrantów polskich w Irlandii. Globalna identyfikacja amerykańska i europejska zasadza się – w tych przypadkach, gdy staje się wyrazista – na różnych elementach wspólnego wszystkim odrębnym grupom lokalno-etnicznym, kulturowo-regionalnym oraz narodowym poczucia identyfikacji z nadrzędnym wobec nich obszarem jednakowych wartości cywilizacyjnych.

5. Rosnący udział złożonych, biwalencyjnych i poliwalencyjnych typów tożsamości kulturowej, będących komponentami szerszej identyfikacji z kulturą bądź cywilizacją europejską, amerykańską, muzułmańską czy hinduską. Typ polskiej czy niemieckiej tożsamości narodowej w coraz większym stopniu uzupełniany jest przez nie tyle alternatywne, co komplementarne rodzaje identyfikacji turecko-niemieckiej, śląsko-polsko-niemieckiej czy alzacko-niemieckiej. Podobnie rzecz ma się z rosnącym pluralizmem postaw i tożsamości kulturowych Brytyjczyków czy Amerykanów, przykładowo polskiego bądź hinduskiego pochodzenia.

Tabela 2. Typy tożsamości w procesach asymilacji

| | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|----------------------------|
| MONOWALENCYJNY TRADYCJONALISTA | MONOWALENCYJNY UNIWERSALISTA | BIWALENCYJNY PLURALISTA |
| ORTODOKS FUNDAMENTALISTA | ZASYMILOWANY AUTOCHTON | ZINTEGROWANY PLURALISTA |
| NACJONALISTA RASISTA | ZNACJONALIZOWANY ETNIK | ZASYMILOWANY PLURALISTA |

W tabeli wyszczególnione są główne rodzaje tożsamości występujące w wielokulturowych, zintegrowanych, uniwersalizowanych, zasymilowanych społeczeństwach pluralistycznych. Wyróżnione rodzaje tożsamości występują z różną częstotliwością i natężeniem, zależnie od przebiegu procesów scalających, unifikujących i integrujących różnorodne elementy składowe. Wszystkie typy tożsamości rozkładają się na continuum skali od jednokulturowego, monowalencyjnego tradycjonalisty do zasymilowanego pluralisty. Jak każda typologia, również ta nie jest rozłączna, wyróżnia wszakże i obejmuje także zbiorowe kategorie tożsamości występujące w podlegających procesom asymilacji społeczeństwach wielokulturowych.

1. Jeden kraniec skali zajmuje typ tożsamości monowalencyjnego tradycjonalisty. Monowalencyjny tradycjonalista reprezentuje typ identyfikacji z jedną dominującą grupą kulturową, traktowaną jako podstawowa i wyłączna grupa odniesienia. Jest to szerokie spektrum identyfikacji, od trybalnej, plemiennej, opartej na więzach pokrewieństwa i wspólnocie krwi, poprzez tożsamość typu etniczno-regionalnego, aż po narodową. Tożsamość tego typu reprezentują przykładowo Aborygeni w Australii, Kétderasze w Polsce, Indianie Hopi i Zuni w Stanach Zjednoczonych, Jakuci oraz Czuktowie w Rosji, Murzyni Joruba w Nigerii. Tożsamość prenarodowa,

bliższa plemiennej, jest zjawiskiem coraz rzadszym w strukturze społeczeństw wielokulturowych. Niemniej jednak nadal występuje, charakteryzując niezwykle pod względem odrębności językowej, religijnej, obyczajowej elementy składowe struktur pluralistycznych. Grupy takie oraz ich członkowie nabywają i utrwalają status mniejszości kulturowej, lokując się niekiedy na pozycjach dyskryminowanej negatywnie bądź pozytywnie (jak Maorysi w Nowej Zelandii lub Indianie Navahoo w Stanach Zjednoczonych) zbiorowości kulturowej. Są to grupy i ludzie o tożsamości „reliktowej” w globalizujących się społeczeństwach, zbiorowości traktowane jako kultury wzbogacające, zwiększające różnorodność oraz stopień złożoności społeczeństw obywatelskich. Coraz wyraziściej akceptowane i pożądane jako egzotyczne, podnoszące także poziom atrakcyjności kulturowej złożonych strukturalnych układów społecznych, w rodzaju brytyjskiego, amerykańskiego, europejskiego czy zachodniego. Grupy tego typu stanowią wskaźnik, papierek lakmusowy tolerancji, akceptacji odrębności, demokratycznych procedur ochrony praw jednostek i grup do zachowania ich dziedzictwa kulturowego.

2. Typ ortodoksyjnego monisty reprezentują członkowie ekskluzywnych, separujących się, często zamkniętych grup religijnych, mieszkańcy enklaw rasowych, kastowych czy etnicznych. Typ ortodoksa jest wyrazem braku asymilacji, przy zaawansowanej w różnym stopniu integracji. Ortodoksyjni członkowie grupy kulturowej są praworządными obywatelami, respektującymi jednak wyłącznie te normy prawne, które nie stoją w sprzeczności z dogmatami i doktrynami ich grupy religijnej, językowej i kulturowej. Typ ortodoksa reprezentują przykładowo amisze. Trudno nazwać ten typ tożsamością międzykulturową, chociaż w skomplikowanych konfiguracjach kulturowych nie tylko mormoni, ale i ortodoksyjni katolicy, protestanci, muzułmanie czy wyznawcy judaizmu, podobnie jak staroobrzędowcy w Polsce, tworzą odrębne rodzaje identyfikacji, które z trudem poddają się zarówno integracji, jak i asymilacji. Typ tożsamości fundamentalistycznej jest skrajnym rodzajem identyfikacji z ideologicznie definiowaną, zakorzoną głęboko w tradycji grupą kulturową, także głównie o rodowodzie religijnym. Tożsamość fundamentalisty cechuje zwykle radykalizm i poczucie odrębności kulturowej, w tym głównie religijnej.

3. Typ monistycznego nacjonalisty i rasisty jest częsty w pierwszych fazach procesu uniwersalizacji, jako następstwo kolonizacji i podboju. Ten typ ekskluzywnej, monistycznej, jednorodnej tożsamości także posiada ideologiczne podłoże oraz oparcie w historycznie usankcjonowanej tradycji.

Pierwsze trzy typy tożsamości występują w zasadzie „na uboczu” procesów integracji i asymilacji. Stanowią efekt braku pełnej integracji i akceptacji praw asymilacji. Utrzymują się w złożonych społeczeństwach wielokulturowych jako efekt braku równowagi i symetrii w stosunkach międzykulturowych, wynikających z nierówności rasowych, uprzedzeń i konfliktów etniczno-narodowych czy antagonizmów religijnych. Prowadzą do wykluczania niektórych grup kulturowych z procesów asymilacji i uniwersalizacji, przy częściowej albo pełnej integracji ze społeczeństwem obywatelskim.

4. Typ monowalencyjnego uniwersalisty otwiera całą grupę tożsamości transkulturowych. Jego najlepszym odpowiednikiem jest identyfikacja bezpaństwowca kosmopolity, obywatela świata, Europejczyka bądź Australijczyka przedkładającego swoją identyfikację obywatelską ponad wszelkie inne charakterystyki odmienności rasowej, religijnej czy etnicznej. Jest to stosunkowo rzadki typ transkulturowego obywatela świata, posiadającego kulturowe korzenie, jednak ich niedemonstrującego.

5. Zasymilowany autochton to częsty rodzaj identyfikacji członków wspólnot prenarodowych, plemiennych, poddawanych w długich przeobrażeniach dziejowych procesom asymilacji w społeczeństwach o postkolonialnym, postmigracyjnym rodowodzie, takich jak społeczeństwa w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii czy Brazylii. Typ identyfikacji zasymilowanego autochtona reprezentują pozbawieni poczucia przynależności do grupy kulturowej opartej na więzi wspólnotowej zasymilowani, zamerykanizowani Indianie czy zasymilowani Afrobrazylijczycy.

6. Znacjonalizowany etnik jest typem identyfikacji właściwym dla spolonizowanego bądź zgermanizowanego Ślązaka. Tożsamość cechująca Kaszubów w Polsce czy Bawarczyków w Niemczech jest składnikiem szerszego układu integracyjnego, jakim jest społeczeństwo polskiej czy niemieckiej kultury narodowej.

7. Tożsamość biwalencyjnego pluralisty jest typowa i reprezentatywna dla niemal 90% populacji Amerykanów, deklarujących w każdym spisie powszechnym podwójną identyfikację kulturową. Jest to dominujący w społeczeństwach wielokulturowych zachodniej półkuli typ Afroamerykanina, Latynoamerykanina czy Amerykanina niemieckiego, irlandzkiego, włoskiego czy polskiego pochodzenia. Tożsamość podwójna, łącznikowa, przyjmuje różne postacie: może być symetryczna – dwukulturowa i dwujęzyczna, bądź asymetryczna, z różnymi wariantami kompetencji międzykulturowej. Tożsamość tego typu posiadają migranci. Cechuje ona wszystkich, bez względu na macierzystą przynależność rasową, etniczną lub narodową, dokonujących

trwałego lub nawet przejściowego transferu przestrzennego. Tożsamość kulturowa migrujących poddawana jest złożonym, co najmniej dwukulturowym oddziaływaniom i zmienia swój charakter oraz treść zależnie od długości pobytu na emigracji, od przynależności generacyjnej, stopnia wykształcenia, zamożności, płci, wieku, ale także w związku z wyznawaną religią, głoszoną ideologią czy przynależnością obywatelską. Przybiera ona najczęściej kształt tożsamości hybrydalnej, świadomości właściwej dla fazy „transferu” kulturowego, trwającego niejednokrotnie dłużej niż przez przeciąg trzech pokoleń.

8. Identyfikacja zintegrowanego pluralisty jest odmianą podwójnej tożsamości i dwukulturowości w wersji dwujęzycznego etnika, podlegającego dalszym fazom asymilacji osobowościowej. W zasadzie tożsamość tego typu można zredukować do poprzedniej kategorii, tj. biwalencyjnego pluralisty, z tą jednak różnicą, że jednostka o takiej identyfikacji bliższa jest uniwersalistycznego, transkulturowego krańca definiowania własnej przynależności w rodzaju amerykańskiej, europejskiej czy arabskiej.

9. Identyfikacją zasymilowanego pluralisty cechują się zakomodowani, częściowo bądź całkowicie zasymilowani członkowie społeczeństw wielokulturowych posiadających postkolonialny bądź postmigracyjny rodowód. Jest to tożsamość synkretyczna, syntetyczna, obejmująca elementy dziedzictwa co najmniej dwóch składowych kultur: macierzystej i nabytej. Ten rodzaj identyfikacji cechuje większość Kanadyjczyków, Amerykanów w USA, Brazylijczyków bądź Australijczyków²¹. Procesy asymilacji zachodzą pomiędzy grupami nie tylko etnicznymi i narodowymi, ale także rasowymi, czego następstwem jest przykładowo zjawisko metysażu w Meksyku, Chile czy Paragwaju. Zintegrowanego pluralistę cechuje złożona, co najmniej podwójna tożsamość kulturowa, z kombinacją zarówno nakładania się, jak i oddzielania poszczególnych kryteriów i elementów dziedzictwa kulturowego. Typ zintegrowanego pluralisty to przykładowo Amerykanin wyznania judaistycznego, dwujęzyczny czy nawet trujęzyczny, będący mieszkańcem Nowego Jorku. Zasymilowany pluralista to typ identyfikacji właściwy dla zasymilowanego w pełni Amerykanina niemieckiego, holenderskiego czy brytyjskiego pochodzenia; właściwy dla kultywującego pamięć o własnym pochodzeniu i związku z kulturą przodków angielskojęzycznego lub dwujęzycznego protestanta czy iberoamerykańskiego, luzytańskiego bądź afrobrazylijskiego obywatela Brazylii.

²¹ J.J. Smolicz, *Współkultury Australii*, Warszawa 1999.

Podleganie wpływom więcej niż jednej kultury jest dzisiaj zjawiskiem zwyczajnym, dotyczącym każdego człowieka. Inne, znacznie słabsze są jednak wpływy płynące z zewnątrz, z przestrzeni aksjonormatywnej i semantycznej uważanej za „obcą”, zaś bardziej istotne kulturowe naciski „z wewnątrz” grupy wspólnotowej. Mieszane kulturowo środowiska społeczne posiadają różną moc oddziaływania na jednostki. Społeczeństwo globalne, wyznaczające jeden kraniec skali tych oddziaływań, lokuje wszystkich niemal bez wyjątku ludzi w sytuacji ulegania wpływom wielu różnych kultur, z których jedna definiowana jest jednak jako macierzysta. Na drugim krańcu mieszczą się małe wspólnoty kulturowe, typu rodzin, wspólnot religijnych, etnicznych, lokalno-sąsiedzkich, których uczestnicy rekrutują się z różnych grup rasowych i etnicznych.

Wpływowi takim samym jak jednostki urodzone i podlegające socjalizacji oraz funkcjonujące w mieszanych kulturowo środowiskach poddawani są we współczesnych społeczeństwach imigranci. Transfer z jednej grupy kulturowej do drugiej, z jednego, homogenicznego, znanego środowiska kulturowego do innego, zazwyczaj wielokulturowego, złożonego etnicznie i rasowo, wymaga nie tylko procesów przystosowania się do nowych zewnętrznych wymogów społecznych, ale także reorientacji własnego systemu postaw oraz przemian osobowości. Zmiany te odbywają się w długim procesie integracji, akomodacji, amalgamacji i asymilacji. Bywają hamowane oraz odraczane przez nastawienia ksenofobiczne, separacyjne, zachowania i postawy alienacyjne, prowadzące do izolacji kulturowej oraz marginalizacji.

Konsekwencją podwójnego lub wielokrotnego uczestnictwa i oddziaływania kulturowego są różne rodzaje orientacji oraz sposoby osobowościowej reakcji, od pozytywnych, afirmujących kontekst wielokulturowości, po negatywne, odrzucające go. Przebieg procesów dostosowania postaw i osobowości jednostek do sytuacji wielokulturowości zależy od wielu czynników społecznych i psychicznych, w tym od rodzaju ideologii grupy, jej wielkości, poziomu rozwoju technologicznego, stopnia zamożności, historycznej ciągłości, systemu organizacji politycznej i gospodarczej oraz od umiejętności, temperamentu, wykształcenia, wieku czy nastawienia jednostek. Przy całej złożoności tych oddziaływań istnieją jednak dominujące wzory przemian tożsamości i osobowości ludzi poddanych wielokulturowym wpływom.

I. Wzór kształtowania postaw i osobowości etnocentrycznych i zarazem egocentrycznych typu monocentrycznego, jednorodnego. W tym

modelu kształtowania tożsamości występują orientacje konserwatywna i innowacyjna. Konserwatywny typ postaw prowadzi do kultywowania tradycji jednej z grup kulturowych lub budowy nowego rodzaju tożsamości, stanowiącej syntezę elementów tożsamości składowych. Przy przyjęciu takiej orientacji w stosunku do sytuacji wielokulturowości osobista strategia jednostki może polegać albo na przyśpieszonym procesie kształtowania tożsamości uniwersalnej, zawierającej węższe typy: tożsamości rasowej, etnicznej i językowej, albo na zamykaniu się w granicach jednej kultury, trwaniu przy monocentrycznej tożsamości kulturowej. Strategia „asymilacyjna” opiera się na chęci porzucenia macierzystej, „wyjściowej” tożsamości grupowej i nabyciu tożsamości dominującej w społeczeństwie przyjmującym. Godzenie wartości irlandzkich i polskich w tożsamości urodzonego ze związku imigrantów z Irlandii i Polski może doprowadzić do przyjęcia w kontekście amerykanizacji lub europeizacji najszerszej z możliwych (jeżeli nie kosmopolitycznej) tożsamości kulturowej.

II. Wzór budowy tożsamości jednorodnych, etnocentrycznych typu syntetycznego. Wynikiem działania tej strategii budowy tożsamości wielokulturowej jest synkretyczna lub hybrydalna forma identyfikacji kulturowej. Hybrydalność postaw i tożsamości jest pewnym wariantem synkretyzmu kulturowego. Tożsamość synkretyczna rodzi się na skutek łączenia w osobowości jednostki wpływów dwóch co najmniej systemów kulturowych (religijnych, etnicznych, rasowych, językowych). Synkretyzm jest pewną formą oportunizmu, czyli takiego wzoru kształtowania postaw i osobowości w procesie asymilacji, który polega na przejmowaniu i łączeniu przypadkowych często, ale funkcjonalnych dla pozycji jednostki w nowym społeczeństwie elementów kultur. Jednostki o takim typie tożsamości nie próbują dostosować się przede wszystkim do wzorów dominujących w nowej kulturze, lecz do własnych potrzeb i wygody. Przy przyjęciu synkretycznej formy tożsamości jest im łatwiej funkcjonować w środowisku lokalnym poprzez tworzenie oryginalnych, niespotykanych wcześniej i nigdzie indziej środowisk kulturowych. Jest to tożsamość wyróżniająca ludzi o mieszanym pochodzeniu rasowym i etnicznym, rozpowszechniona wśród Afrobrazylijczyków czy Amerykanów o meksykańskim (*Chicanos*)²² lub polskim (tożsamość polonijna) pochodzeniu narodowym.

²² A. Kaganiec, *Mexican, Mexican American, Chicano czy Latino? Tożsamość naroduwa mniejszości meksykańskiej w wielokulturowym społeczeństwie USA*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006, s. 279–294.

III. Wzór uniwersalizacji, integracji tożsamości typu pluralistycznego ludzi otwartych na wielokulturowość i odmienność, konstruujących postawy w rodzaju zintegrowanego lub zuniwersalizowanego pluralisty. Jednostki o tym typie tożsamości i orientacji wielokulturowej są najczęściej oportunistami ulegającymi dominującym prawom procesów asymilacji. O ile do utrzymania jednorodnej, monowalencyjnej tożsamości plemiennej czy narodowej potrzeba dużo samozaparcia oraz motywacji egocentrycznej, o tyle budowa pluralistycznych typów tożsamości jest procesem dominującym, postrzeganym jako naturalna odpowiedź na wymogi grupowej różnorodności. Przekształcenie się imigranta i jego dzieci w Amerykanów wydaje się prostsze i naturalniejsze niż trwanie przy macierzystej tożsamości kulturowej Irokeza, Wietnamczyka czy Murzyna. Łatwiej ukształtować wielokulturową tożsamość Afroamerykanina i Latynoamerykanina czy Amerykanina polskiego pochodzenia niż Polaka czy Meksykanina w Stanach Zjednoczonych. Typ tożsamości syntetycznej, pluralistycznej występuje w wersjach zintegrowanej i zdezintegrowanej. Zdezintegrowana oznacza „niedopasowanie” elementów poszczególnych kultur w tożsamości Amerykanina, prowadzące do konfliktu postaw i wartości. Jest to jednak zjawisko zazwyczaj przejściowe, towarzyszące pierwszemu i drugiemu pokoleniu imigrantów, przejawiające się w autodeprecjacji, samonienawości, zjawiskach szoku kulturowego, społecznego niedostosowania. Wśród osób o takim typie tożsamości pojawiają się outsiderzy, psychodewianci, ludzie o nietypowych osobowościach, kontestatorzy, zdeklasowani arystokraci, członkowie włoskiej *cosa nostra* i japońskiej *yacuzi* w Nowym Jorku, zmuszani do dokonywania wyboru pomiędzy tym, co „macierzyste”, „rdzenne”, etniczne, a tym, co amerykańskie, nabyte i przyswojone w procesach przystosowania społecznego i częściowej akulturacji. Zdezintegrowany pluralista stoi co dnia przed wyborami stosownej strategii zachowania i działania, innego w środowisku lokalnym, rodzimym, innego w społeczeństwie globalnym. Konieczność pogodzenia norm wspólnoty macierzystej z wymogami i wartościami społeczeństwa przyjmującego prowadzi do konfliktu postaw i tożsamości, co rodzi dyskomfort psychiczny i zmusza do dokonywania niejednokrotnie dramatycznych wyborów w rodzaju: czy podporządkować się normom wspólnoty lokalnej, wymogom grupy etnicznej, czy ją opuścić i poddać się wyłącznie nowym, bardziej uniwersalnym kanonom kulturowym?

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.
- Babiński G., *Więź etniczna a procesy asymilacji. Przemiany społeczności etnicznych: zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Kraków 1986.
- Child I.L., *Italian or American? The Second Generation in Conflict*, New Haven, CT 1943.
- Fallows M.R., *Irish Americans. Identity and Assimilation*, Englewood Cliffs, NJ 1979.
- Gans H.J., *Toward a Reconciliation of „Assimilation” and „Pluralism”: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review” 1997, nr 31 (4), s. 875–892, <https://www.doi.org/10.2307/2547417>.
- Glazer N., *Is Assimilation Dead?*, „Annals of the American Academy of Social and Political Sciences” 1993, nr 530 (1), s. 122–136, <https://www.doi.org/10.1177/0002716293530001009>.
- Glazer N., Moynihan D.P., *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, MA 1963.
- Gordon M.M., *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006.
- Harris R. McL., Smolicz J.J., *Australijczycy polskiego pochodzenia. Studium adaptacji i asymilacji młodego pokolenia*, przeł. i opr. G. Babiński, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- Hutchinson E.P., *Immigrants and Their Children 1850–1950*, New York – London 1956.
- Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans*, „International Migration Review” 1997 (Special Issue: 120), nr 31 (4).
- Kaganiec A., *Mexican, Mexican American, Chicano czy Latino? Tożsamość narodowa mniejszości meksykańskiej w wielokulturowym społeczeństwie USA*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006, s. 279–294.
- Mach Z., *Niechciane miasta – migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.
- Petersen W., *A General Typology of Migration*, „American Sociological Review” 1958, nr 23 (2), s. 256–266, <https://www.doi.org/10.2307/2089239>.
- Portes A., *Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*, „International Migration Review” 1997, nr 31 (4), s. 799–826, <https://www.doi.org/10.2307/2547415>.
- Rutledge M.D., *Towards a Theory of Biculturalism*, [w:] *Biculturalism, Self Identity and Societal Transformation (Research in Race and Ethnic Relations, Volume 15)*, red. M.D. Rutledge, Bingley 2008, s. 9–29.
- Smolicz J.J., *Współkultury Australii*, Warszawa 1999.
- Thomas W., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Warszawa 1976.
- Vertovec S., *Transnarodowość*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2012.
- Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji. Perspektywa transkulturowa*, przeł. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004, s. 31–43.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wietecki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 195–222.

Założenia teorii asymilacji, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.

Zhou M., *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation*, „International Migration Review” 1997, nr 31 (4), s. 825–858, <https://www.doi.org/10.2307/2547421>.

Zubrzycki J., *Żołnierze i chłopci. Socjologia emigracji polskiej*, przeł. T. Paleczny, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 4, s. 5–23.

INTERCULTURAL TYPES OF IDENTITY – BETWEEN INTEGRATION AND ASSIMILATION

Abstract: The article is an attempt to systematise dominating approaches in sociology and cultural studies how to describe relations present in societies – today becoming to much lesser extent monoethnic. The cultural, national, ethnic, religious or linguistic diversity constitute examples of areas where the diverse elements are present. Assimilation, accommodation, integration or separation are a start point in the study on contemporary intercultural identity types.

Key words: identity, interculturality, social relations

MARTA KUPIS¹

TOŻSAMOŚĆ, DOMINACJA I INTERNET – ZAGADNIENIE APROPRIACJI KULTUROWEJ W DYSKURSIE INTERNETOWYM

Słowa kluczowe: apropiacja kulturowa, neokolonializm, postkolonializm, globalizacja, władza

W napisanej na początku XXI wieku przedmowie do swojej znanej książki *Orientalizm* Edward Said z nadzieją wypowiada się o rozwijającym się społeczeństwie cybernetycznym:

Dziś wspomaga nas niezwykła, demokratyczna siła, jaką jest cyberprzestrzeń otwarta dla wszystkich użytkowników w sposób, o jakim nie śniło się wcześniejszym pokoleniom tyranów i ortodoksów².

Internet oraz funkcjonujące za jego pomocą media społecznościowe są obiektem zarówno optymistycznych pochwał, jak powyższa, jak też ostrej krytyki dotyczącej zmian, jakie wywołują. Tym, co nie ulega jednak wątpliwości, jest to, że pod ich wpływem nasiliła się liczebność, a także zmieniła jakość kontaktów międzyludzkich i międzykulturowych. Mylnym byłoby wprawdzie stwierdzenie, jakoby sieć już stanowiła perfekcyjne narzędzie ogólnoświatowej demokracji deliberatywnej czy chociaż w pełni otwartego forum – barierami są na przykład potrzeba znajomości języka angielskiego, posiadania podstawowych kompetencji w obsłudze mediów społecznościowych, a także, o czym łatwo zapomnieć w zachodnim

¹ Mgr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-2279-1881; e-mail: marta_roksana.kupis@student.uj.edu.pl.

² E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 24.

kręgu kulturowym, kwestia faktycznie wolnego dostępu do cyberprzestrzeni – niemniej jednak obserwując społeczność internetową, można zauważyć, że medium to udzieliło głosu grupom, które tradycyjne przekazniki często marginalizowały.

Jednym z ciekawszych zagadnień, które wprowadzie nie narodziło się w cyberprzestrzeni, jednak obecnie to ona jest najczęstszą areną dyskusji na jego temat, jest funkcjonujące pod angielską nazwą *cultural (mis)appropriation*. Samo pojęcie można przetłumaczyć jako kulturowe zawłaszczenie, asygnację lub przypisanie, jednak ze względu na rozległe pole znaczeniowe terminu korzystnym wydaje się używanie zapożyczonego, obcojęzycznego słowa „apropriacja”. Co nawiasem mówiąc, samo w sobie można uznać za akt omawianego tu zjawiska.

Podchodząc do tematu „obiektywnie”, trudno jest bowiem odróżnić kulturową apropiację od zjawisk dyfuzji i wymiany kulturowej. Według internetowego słownika Cambridge zwrot ten jest „krytyczny” i oznacza „akt zabierania lub używania rzeczy należących do kultury, której członkiem się nie jest, zwłaszcza jeżeli nie okazuje się jej zrozumienia lub szacunku”³. Z bardziej subiektywnej perspektywy internetowa publicystka K. Tempest Bradford, osobiście zaangażowana w omawiany temat, zwraca uwagę na inny aspekt: chociaż również twierdzi, że najprostszą definicją pojęcia jest wykorzystywanie elementów obcej kultury, to podkreśla, że

głębsze rozumienie apropiacji kulturowej odnosi się do szczególnej dynamiki władzy, w której członkowie kultury dominującej biorą elementy z kultury ludzi, którzy byli systematycznie uciskani przez tych pierwszych⁴.

Widać więc, że kwestia apropiacji kulturowej odnosi się nie tyle do obiektywnych działań, ile raczej do subiektywnych, psychologicznych przeżyć indywidualnych członków poszczególnych grup kulturowych. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, jak – poprzez dyskusje on-line – kształtowane są rozumienie oraz dyskurs wokół apropiacji kulturowej, zaprezentowanie niektórych zachowań krytykowanych w internecie przez

³ Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cultural-appropriation> (dostęp 28 XI 2018). O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia z języka angielskiego pochodzą ode mnie – M.K. W cytowanych dalej wypowiedziach internautów zachowuję podkreślenia i nieporadności językowe autorów wpisów.

⁴ K.T. Bradford, *The Cultural Appropriation Primer*, <https://medium.com/@tempest/the-cultural-appropriation-primer-91f1101dae1d> (dostęp 28 XI 2018).

uwrażliwione jednostki jako jej przejawy oraz osadzenie tego typu odczuć w szerszych ramach analizy antropologicznej. Warto dodać, że określenie to raczej nie funkcjonuje wśród polskojęzycznych badaczy, a temat budzi tyle emocji, że wydaje się korzystne przedstawienie go polskim specjalistom. Na koniec zostaną też zaprezentowane sugestie internautów dotyczące sposobów unikania apropiacji kulturowej, bez rezygnowania przy tym z zachowującego szacunek korzystania z wytworów innych kultur. W tym celu konieczne jest jednak przybliżenie zastosowanych tu terminów badawczych.

Trudno jest rozpatrywać apropiację kulturową w oderwaniu od kwestii grupowej własności intelektualnej, którą charakteryzuje małżeństwo Comaroffów. Łatwo zauważyć, że prowadzone tu rozważania opierają się na postrzeganiu kultury jako czegoś, co można „zabrać” czy „przywłaszczyć” (ale też, jak wskazują wspomniani badacze: sprzedać), przy czym nie chodzi tu bynajmniej o konkretne przedmioty, ale raczej o wzory, zwyczaje, a nawet wiedzę. Indywidualne prawo własności intelektualnej jest obecnie na tyle oczywiste dla człowieka z zachodniego kręgu kulturowego, że trudno sobie uświadomić, iż wywodzi się ono ze świata techniki i obowiązujących tam patentów, które same liczą zaledwie około dwustu lat. To, że wynalazca, badacz czy autor powinien mieć jakąś formę „władzy” nad swoimi dokonaniem, jak również otrzymywać wynagrodzenie z tytułu udostępnienia owoców swojego umysłu dla użytku innych ludzi, wydaje się całkiem oczywiste i uzasadnione. Trudniej jednak przyjąć myśl o tym, że także grupa ludzi może pragnąć podobnych praw wobec swoich wytworów oraz dziedzictwa przodków, dzięki któremu możliwe było ich stworzenie. Niemniej jednak gdy dokładniej przeanalizuje się tę sytuację, widać, że postulaty te nie są bezpodstawne. Bardzo dobry przykład przytaczają Camaroffowie⁵ – opisują oni perypetie południowoafrykańskich Sanów z kaktusem *xhoba* (jego łacińska nazwa brzmi *hoodia gordonii*), który znany był Sanom od dawna jako bardzo sycące i krzepiące pożywienie, nawet w niewielkich ilościach. Nie wzbudzało to większego zainteresowania reszty świata, dopóki pracownicy firm farmaceutycznych nie zdali sobie sprawy, że właściwości te mogłyby okazać się kopalnią złota w przemyśle preparatów na odchudzanie. Pod wpływem prawników, którzy wytłumaczyli Sanom, że właściwie to oni pierwsi znali działanie *xhoby*, rozpoczął się dość długi spór, podczas którego w grę wchodziła zarówno tradycyjna, jak i naukowa wiedza

⁵ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2011, s. 107–121.

(czy prawo do patentu mają ci, którzy pierwsi odkryli działanie rośliny, czy ci, którzy wyróżnili substancję czynną?), a także kwestia wspomagania gospodarki w krajach Trzeciego Świata. Cała sprawa zakończyła się jednak fiaskiem, gdyż ostatecznie przetworzenie *xhoby* na tabletki okazało się zbyt trudne, aby jej uprawa komukolwiek miała przynieść fortunę.

Pod lekko ironicznym tonem Comaroffów kryje się mimo wszystko uznanie, że grupowa własność intelektualna istnieje co najmniej tak realnie, jak indywidualna – i jako taka powinna łączyć się chociaż z częścią praw przynależnych „oryginalnym” posiadaczom danej wiedzy (warto podkreślić, że w opisanym wyżej sporze prawie nigdy nie kwestionowano praw Sanów, a gdyby hodowla ruszyła, zajmowałiby się nią głównie oni – co z kolei służyłoby wizerunkowi firm produkujących środki odchudzające). Podobnie jednak jak z patentami i prawami autorskimi w zakresie indywidualnym, bardziej przemawia do wyobraźni prawo do monopolu na uprawę rośliny niż do tantiemów z każdego komercyjnego wyszczenia tradycyjnego wzoru na materiale lub otwarcia restauracji z kuchnią innej grupy etnicznej. Nie oznacza to bynajmniej, że pewnym grupom nie udawało się obrócić tych ostatnich w zysk, równocześnie wspomagający ich własną tożsamość. Potomkowie szwedzkich imigrantów w Stanach Zjednoczonych, opisani przez Monikę Banaś w książce *Etniczność na sprzedaż*⁶, stanowią przykład zarówno sukcesu takiej operacji, jak również tego, że utowarowienie etniczności nie jest zjawiskiem ani nowym, ani ograniczonym do krajów rozwijających się.

Oprócz pojęcia grupowej własności intelektualnej wartymi wprowadzenia są jeszcze dwa inne: tożsamości kulturowej oraz stosunków władzy. Pierwsze jest skądinąd mocno związane z tematem omawianym wyżej – ostatecznie aby móc przypisywać sobie prawo do swobodnego użytkowania chronionych dóbr materialnych czy niematerialnych – jak również określać, jak i kto spoza grupy może z nich korzystać – trzeba najpierw być członkiem danej społeczności. Jednak zamiast usiłować przedstawić obiektywne wyznaczniki przynależności kulturowej, należałoby raczej omówić subiektywną perspektywę, dającą poczucie związku z daną kulturą. Chociaż próba jednoznacznego zdefiniowania, czym jest tożsamość, skazana jest na porażkę, to można wyróżnić elementy, które osadzają ją w kontekście jej funkcjonowania w różnych cywilizacjach. Według *Słownika etnologicznego* tożsamość kulturowa „polega na historycznie uwarunkowanym,

⁶ M. Banaś, *Etniczność na sprzedaż*, Kraków 2005, s. 74–78.

kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi biopsychicznej”, a składają się na nią: po pierwsze, elementy dziedzictwa, także zdezaktualizowane, po drugie, cechy wyróżniające daną kulturę, jak również ich rozpowszechnienie wśród jej członków, a po trzecie – kontekst relacji z innymi grupami. Zgodnie z dalszą definicją

tożsamość jest skazana definitywnie na wpisanie w obszar pośredni pomiędzy tym, co pojedyncze, i tym, co zbiorowe, tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, bytem i działaniem, ego i alter, defensywą i ofensywą, zakorzeniem i migracją, asymilacją i dyskryminacją, wrośnięciem i marginalnością⁷.

Można więc powiedzieć, że ten nieuchwytnie trwały aspekt ludzkiej osobowości potrzebuje dialektyki pomiędzy tym, co swoje i cudze, między znanym i obcym – przy czym ten drugi element jest jej równie niezbędny, jak pierwszy. Tak jak z własnej unikalności jednostka zdaje sobie sprawę poprzez kontakt z innymi, tak samo nie da się wytworzyć tożsamości grupowej, kulturowej bez dostrzeżenia jej wyjątkowości poprzez kontrast z inną grupą. Równocześnie jednak w ostatnich czasach można zauważyć odwrócenie kierunku budowania tożsamości. O ile przytoczona definicja sugeruje pierwotne istnienie kultury, która przez kontakt z „innym” jest jedynie dookreślana, zyskuje wyrazisty kształt, skłaniana jest do skonkretyzowania, a zarazem umożliwia indywidualnej osobie zdanie sobie sprawy z roli, jaką dana tradycja odgrywa w jej życiu, o tyle obecnie coraz więcej osób poszukuje swojej tożsamości i zakorzenienia w kulturach, w których nie zostały wychowane – co nie oznacza, że do nich nie „należą”. Trzeba też bowiem zauważyć, że w dzisiejszych czasach coraz więcej elementów może się stać wyróżnikami przynależności kulturowej: oprócz narodowości, etniczności czy religii rolę centrum tożsamości grupowej może stanowić płeć, orientacja seksualna, sprawność psychofizyczna, a nawet preferowany sposób spędzania wolnego czasu. Czy możliwe, aby kulturowa apropiacja była drugą stroną medalu poszukiwania kulturowej przynależności?

Należy wreszcie przybliżyć kwestię stosunków władzy, wskazanych jako faktyczny wyróżnik apropiacji kulturowej przez Bradford. W kontekście kultury i ucisku najodpowiedniejszymi ramami wydają się teorie Edwarda

⁷ *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 351–352.

W. Saida, Patricii Hill Collins i Erika O. Wrighta. Dwie pierwsze osadzone są w koncepcji Michela Foucaulta, charakteryzującej władzę nie jako zjawisko posiadające pojedyncze, hegemoniczne centrum, tylko jako „funkcję wielości punktów oporu, które w relacjach władzy pełnią funkcję przeciwnika, celu, podpory, łupu do zdobycia”. Jest więc ona tworzona przede wszystkim w relacji, opozycji do czegoś innego, sprzeciwiającego się konkretnemu ośrodkowi. Francuski badacz uważa też, że jednym z głównych narzędzi legitymizacji władzy jest wiedza, rozumiana jako pewna kreacja wyjaśniająca świat w sposób sankcjonujący pozycję określonych grup⁸. Myśl tę rozwinął Said, który we wspomnianym już *Orientalizmie* pokazuje, jak za pomocą odpowiednich dyskursów zachodni badacze czy autorzy **kreowali** Wschód, tworząc w umysłach swoich współczesników jego reprezentację, która okazywała się mieć większe wpływy kulturowe niż faktyczne kontakty z mieszkańcami Bliskiego Wschodu. Chociaż książka ta dotyczy konkretnie arabskiego kręgu kulturowego, to przedstawia szersze zagadnienia związane z postkolonializmem, w którym bezpośrednia władza polityczna dawnych imperiów odeszła do historii, ale utrzymuje się zinternalizowane, nie do końca uświadamiane poczucie dominacji nad innymi kulturami oraz „lepszego wiedzy” u obciążonego przez Rudyarda Kiplinga brzemieniem białego człowieka⁹. Collins wprowadza natomiast pojęcie „siatki dominacji”: relacje dominacji i podporządkowania nie są jednokierunkowe, ale stanowią raczej matrycę, w której ta sama osoba może być równocześnie w relacji większej władzy ze względu na jedną część swojej tożsamości i mniejszej ze względu na inną. Autorka charakteryzuje to zjawisko przede wszystkim w kontekście przynależności etnicznej oraz płci. Chociaż teoria Collins zwraca uwagę na to, że dominacja kulturowa nie jest tak jednoznacznie określona, jak mogłoby się wydawać, to zarazem nie neguje tego, że niektóre grupy mogą się w tej siatce znaleźć na wyjątkowo nieuprzywilejowanej pozycji – najlepszym przykładem są wskazywane przez nią w tytule czarnoskóre kobiety¹⁰. Wright wreszcie przedstawia głęboką analizę tematu ucisku, uznawanego czasem za podstawowe kryterium rozróżniające dyfuzję i apropiację kulturową. Zdaniem badacza

⁸ M. Foucault, *Wiedza i władza*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006, s. 537–544.

⁹ E.W. Said, *Orientalizm*, *op. cit.*, s. 284–316.

¹⁰ P. Hill Collins, *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, [w:] *Współczesne teorie...*, *op. cit.*, s. 1185–1196.

zasadnicza różnica między wyzyskiem a nieopartym na wyzysku uciskiem polega na tym, że w stosunku wyzysku wyzyskiwacz potrzebuje wyzyskiwanego, ponieważ wyzyskiwacz zależy od wysiłku wyzyskiwanych. W przypadku ucisku nieopartego na wyzysku uciskający byłoby szczęśliwszy, gdyby uciskani po prostu zniknęli. [...] Nie przypadkiem w Stanach Zjednoczonych funkcjonuje odrażające ludowe powiedzonko „dobry Indianin to martwy Indianin”, ale nie „dobry robotnik to martwy robotnik” albo „dobry niewolnik to martwy niewolnik”¹¹.

Celem autora nie jest bynajmniej umniejszanie cierpienia czarnoskórych niewolników, wskazuje on jednak na szczególny charakter ucisku jako czegoś więcej niż tylko uprzywilejowanej pozycji społecznej, obecnej również w przypadku wyzysku. Można stwierdzić, że teoria Wrighta ma też przełożenie na obecną, postimperialną sytuację kultur grup wyzyskiwanych i uciskanych – o ile bowiem pierwsze musiały być „tolerowane” i rozwijały się zawsze w pobliżu reprezentantów grupy dominującej, o tyle te drugie „najlepiej” byłoby zlikwidować, co pozornie nie wiązałoby się z żadnymi kosztami dla cywilizacji uciskających.

Na koniec tego wprowadzenia teoretycznego warto wyjaśnienia są jeszcze dwie kwestie językowe. Pierwszą jest to, czemu uznano za stosowne używanie nie dosłownego tłumaczenia na język polski terminu *appropriation* („przywłaszczenie”), tylko zapożyczonego słowa „apropriacja”. Wynika to z faktu, że „przywłaszczenie” nie oddaje jednego z aspektów omawianego zjawiska. Zawsze implikuje bowiem aktywność osoby, która bezprawnie przypisuje sobie własność czegoś, co do niej nie należy. Tymczasem *appropriation* można też rozumieć jako „przypisanie”, a zatem jako sytuację, gdy pojawia się trzeci uczestnik interakcji, błędnie uznający, że sporny przedmiot (lub zwyczaj, obrządek czy wzór na kilcie) należy do kogoś innego niż jego faktyczny grupowy właściciel – co może, lecz nie musi wynikać z działań strony, której fenomen zostaje „nadany”. Można więc powiedzieć, że „apropriacja” obejmuje sytuację zarówno świadomego plagiatu, jak i losowego pomylenia autorstwa. Warto zauważyć, że jest to także związane z często wysuwaną propozycją, aby używać raczej zwrotu *misappropriation*, co dosłownie znaczyłoby „błędne przywłaszczenie lub przypisanie”.

Druga uwaga dotyczy możliwej niejasności wynikającej z równoczesnego omawiania dwóch podejść do tego samego tematu. Jako że terminu

¹¹ E.O. Wright, *Klasy się liczą*, [w:] *Współczesne teorie...*, op. cit., s. 813–832.

„apropriacja kulturowa” używa się prawie zawsze w odniesieniu krytycznym, czasem jest on zastępowany określeniem „krytyka” (oczywiście pod warunkiem, że z kontekstu łatwo się domysleć, jakiego zjawiska ona dotyczy). Jednak ze względu na to, że w artykule przytaczane są również wypowiedzi negujące zasadność zwracania uwagi na omawiany tu fenomen, są one określane jako „krytyka apropiacji kulturowej”. Można mieć nadzieję, że wyjaśnienia te pozwolą na lepszą orientację w przedstawionej analizie.

Metodą wykorzystaną w badaniu była analiza materiałów internetowych pochodzących z popularnych stron: Twitter oraz Tumblr¹². Oba źródła można zakwalifikować jako media społecznościowe, czyli portale służące do komunikowania się użytkowników, jednak każde z nich ma nieco inną charakterystykę, z której wynikły pewne różnice w sposobach zbierania materiałów. Wykorzystano przede wszystkim materiały anglojęzyczne – ze względu na to, że angielski stanowi *lingua franca* internetu i wykorzystują go także osoby innego pochodzenia. Twitter słynie ze swojego ograniczenia do 140 znaków oraz powszechnego używania tagów¹³, można go także określić jako semianonimowy – chociaż wolno używać pseudonimów, bardzo częste jest podawanie faktycznych imion i nazwisk. Portal ten znany jest z aktywności firm, postaci ze świata kultury, a także polityki na swoich oficjalnych profilach. W badaniu materiałów z tej strony zdecydowano się na wykorzystanie jedynie postów oryginalnych (czyli niestanowiących odpowiedzi na czyjąś wypowiedź), a także niebędących jedynie opisem do linku, chociaż zaakceptowano posty, w których to odsyłacze są dodatkiem do osobistej wypowiedzi. Zignorowano wreszcie te posty, w których otagowanie nie ma wyraźnego związku z treścią, co najprawdopodobniej oznacza, że tag służył jedynie zyskaniu popularności. Oprócz analizy treści danych zebranych z Twittera przeprowadzono powierzchowne badanie ilościowe. Ze względu na to, że portal pozwala na łatwe i pewne wyszukiwanie dat i tagów, dokonano liczebnego podsumowania postów otagowanych jako apropiacja kulturowa oraz skategoryzowano je jako popierające ten prąd

¹² Można zastanawiać się, dlaczego nie uwzględniono najbardziej popularnego medium społecznościowego, jakim wydaje się nadal być Facebook. Wynika to z faktu, że jego główną funkcją pozostaje utrzymywanie kontaktu z osobami, które zna się „w realu”, a nie dyskusje na bardziej abstrakcyjne tematy z nieznanymi.

¹³ Dodanie symbolu # przed danym zwrotem „oznakowuje” post jako dotyczący wybranego tematu. Tak oznaczony post będzie wyświetlał się wśród użytkowników, którzy szczególnie interesują się danym zagadnieniem, niezależnie od tego, czy obserwowany jest przez nich portal samego internauty.

krytyczny, negujące go, wyrażające niezdecydowanie lub prośbę o udzielenie informacji na jego temat.

Druga ze stron wykorzystanych w badaniu, Tumblr, jest właściwie platformą mikroblogową, na której blogerzy mogą publikować swoje wpisy, reblogować inne, a także odpowiadać na stawiane sobie nawzajem pytania. Pytania te można zadawać, podpisując się swoim pseudonimem, jednak możliwe – i częste – jest także zadawanie pytań anonimowych, które niekiedy (w zależności od osobistych ustawień właściciela bloga) można zamieszczać nawet bez tworzenia profilu na portalu. Z wyjątkiem tej ostatniej możliwości Tumblr ma charakter pseudonimowy, czyli autorzy mogą być zidentyfikowani po swoich nickach, które mogą, lecz nie muszą odnosić się do faktycznych danych osobowych. Należy też podkreślić, że portal ten ma szerokie możliwości ustawień preferencji, z jakimi blogerami wchodzi się w interakcje oraz jakie komentarze mogą pojawiać się pod wpisami autora. Strona ta oferuje możliwość pisania spersonalizowanych i pogłębionych tekstów, w związku z czym zdecydowano się „śledzić” w czasie badań tag „cultural-appropriation”¹⁴ i przytoczyć wypowiedzi, które uznano za najciekawsze lub cieszące się największym zainteresowaniem innych blogerów. Warto dodać, że w globalnej kulturze internetowej Tumblr słynie jako portal, którego użytkownicy skłaniają się ku skrajnie lewicowym poglądom, szczególnie w aspekcie kulturowo-społecznym.

Badania internetowe są nadal dosyć trudne w prowadzeniu, między innymi dlatego, że właściwie niemożliwe jest ustalenie, czy autor posta podpisałby się pod swoją wypowiedzią także „w realu”, a także czy podawane przez niego dane osobowe – w tym związane z przynależnością etniczną – są zgodne z prawdą (która, warto dodać, nie zawsze jest łatwa do jednoznacznego zidentyfikowania). Analizowanie w oparciu o tagi także nie należy do najpewniejszych form badań. Jak już zauważono, niektórzy użytkownicy oznaczają swoje wpisy w określony sposób tylko po to, by zyskać popularność. Warto też dodać, że tagowanie służy również umożliwieniu innym użytkownikom „odfiltrowania” danej treści. Poważnym problemem podczas badań internetowych są także boty, czyli programy sztucznej inteligencji „prowadzące” profile w mediach społecznościowych, co do których nie sposób stwierdzić, czy wyrażane przez nie poglądy mają

¹⁴ Różnica w zapisie tagów wynika z ustawień stron internetowych: na Tumblrze używane są spacje, wyświetlane jako dywizy, natomiast na Twitterze w tagach nie używa się odstępów pomiędzy wyrazami.

jakikolwiek związek z tymi popieranymi przez programistę. Badania w internecie, a szczególnie w mediach społecznościowych, utrudnia wreszcie łatwość usuwania profili lub zmieniania ich nazw i adresów¹⁵. Niemniej jednak wykorzystane materiały pozwalają się zorientować, jaki dyskurs otacza badane tu zjawisko apropiacji kulturowej. Nie negując konieczności ostrożnego traktowania danych internetowych, trzeba pamiętać, że internauci to między innymi studenci, dziennikarze, pisarze czy akademicy zajmujący się naukami społecznymi oraz kulturowymi i wykorzystujący nabytą wiedzę w swoich wpisach na blogach czy w mediach społecznościowych – ich wypowiedzi mogą więc mieć głębsze zaplecze uniwersyteckie. Wszystkie wpisy internetowe wykorzystane w badaniu pochodzą z okresu od 25 października do 25 listopada 2018 roku. Termin ten jest zarazem wyjątkowy i typowy w dyskusji nad apropiacją kulturową ze względu na przypadające w tym czasie Halloween i Święto Dziękczynienia – uroczystości, które wywołują dużo emocji wśród osób interesujących się omawianym zagadnieniem.

Zebrane materiały zdecydowano się przeanalizować przede wszystkim według podziału na pozytywne, neutralne lub negatywne ustosunkowanie do apropiacji kulturowej. Podstawą badania jest ilościowa i jakościowa analiza danych zebranych z Twittera, natomiast dłuższe wpisy z Tumblra służą głównie pogłębieniu tej tematyki.

W ciągu miesiąca od 25 października do 25 listopada 2018 roku można było znaleźć około 485 tweetów oznaczonych tagiem „culturalappropriation”¹⁶. Oprócz wpisów wyraźnie pozytywnie lub negatywnie odnoszących się do apropiacji kulturowej oraz pytań na ten temat wyróżniono dodatkową kategorię postów, które trudno było jednoznacznie zakwalifikować do którejś z wymienionych grup. Były to przede wszystkim wypowiedzi, które w założeniu może miały być ironicznie, ale efekt ten nie jest wyraźny, a także te obracające omawiane tu zagadnienie przeciwko osobom, które je nagłaśniają, jednak bez jawnej złośliwości. Treści postów rozłożyły się stosunkowo równo wśród kategorii pozytywnych, negatywnych i trudnych

¹⁵ Dotyczy to także części profili uwzględnionych w badaniu. Wszystkie nazwy i adresy przywołane w artykule są takie, jak w dniach 30–31 XI 2018 roku.

¹⁶ Możliwe nieścisłości w liczbie postów wynikają między innymi z okazjonalnych powtórzeń tych samych wpisów lub problemów z połączeniem internetowym. W tagach na Twitterze nie oddziela się wyrazów, a podczas wyszukiwania nie jest brana pod uwagę wielkość liter.

do określenia, chociaż pierwsza z nich pojawiła się najczęściej; stanowią one odpowiednio 37%, 27% i 29% wziętych pod uwagę tweetów. Zdecydowanie najrzadziej zidentyfikowano wpisy mające charakter prostych, pozbawionych ironii pytań – stanowiły one tylko 7% analizowanych wypowiedzi. Głównymi tematami, które stawały się punktem zapalnym dyskusji o apropiacji kulturowej, były wygląd, elementy ubioru, ale także kuchnia. Kwestia kultury niematerialnej była podnoszona o wiele rzadziej.

Chronologiczna analiza wpisów na Twitterze pozwala zauważyć, że różne wydarzenia w kulturze – głównie masowej, lecz także politycznej – stawały się przyczyną sporów wśród osób afirmujących i negujących zjawisko apropiacji kulturowej. Jak już wspomniano, w badanym okresie obchodzono dwa święta wywołujące dużo emocji wśród mieszkańców Stanów Zjednoczonych – Halloween oraz Święto Dziękczynienia (w 2018 roku przypadające 22 listopada). Szczególnie to pierwsze okazało się wyjątkowo bogate w komentarze na temat apropiacji kulturowej – tylko w dniach 31 października i 1 listopada¹⁷ napisano ich aż 135 (czyli ponad 25% wszystkich analizowanych postów), przy czym również w okresie bezpośrednio je poprzedzającym i następującym po nich pojawiały się sporadyczne komentarze na ich temat. Kwestia strojów na Halloween (które w kulturze amerykańskiej pełni funkcję podobną do ostatków i chociaż dominują przebrania związane z horrorami i potworami, to nie są one normą) była przedmiotem największej liczby dyskusji dotyczących apropiacji kulturowej. Szczególnie drażliwy okazał się temat ubrań „inspirowanych” tradycjami rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej, jednak pojawiała się też krytyka strojów zaczerpniętych z Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Meksyku, a także mających odwzorowywać kulturę rorską.

Trudno zaprzeczyć, że wszystkie zgłaszane przez osoby popierające apropiację kulturową przebrania bazowały na bardzo stereotypowym wizerunku wymienionych społeczności lub też seksualizowały tradycyjne stroje. Następujący post, połączony z linkiem do artykułu autorstwa rdzennej Amerykanki, zwraca uwagę na dodatkowy ciekawy aspekt, dosyć często podnoszony w tym kontekście: „Dziś Halloween... a oto felieton na @bustle o tym, dlaczego należy pomyśleć dwa razy o kostiumach, które się wybiera. Rdzenni Mieszkańcy ISTNIEJĄ” (wpis został też oznaczony

¹⁷ Należy uwzględnić różnice czasowe pomiędzy Polską a USA, jak również pomiędzy Wschodnim a Zachodnim Wybrzeżem.

interesującym tagiem #NotYourPocahontas)¹⁸. To ostatnie zdanie wyraża uwagę, która często pojawia się w postach raportujących apropiację kulturową: traktowanie kultury niektórych grup etnicznych jako inspiracji dla strojów uprzedmiotawia je, ale też zaciera fakt, że te kultury są wciąż żywe i niektórzy ludzie się z nimi utożsamiają. Warto podkreślić, że kwestia utożsamienia łączy się tu z aspektem historycznym i rytualnym. Wątek ten jest rozwinięty w następującej odpowiedzi jednego z blogerów z Tumblr na anonimowe pytanie o opinię na temat analizowanego tu zagadnienia: „Kulturowa apropiacja faktycznie ma miejsce. Istnieją pewne przedmioty sakralne, których nie należy nosić, jak na przykład pióropusze. Jednak kimono już takim sakralnym przedmiotem nie jest. Problemатyczne staje się, gdy seksualizuje się ten strój lub zakłada w celu kpiny”¹⁹. Interesująca była też uwaga, żeby nie utożsamiać Halloween z meksykańskim Día de Muertos²⁰. Poza postami zgłaszającymi przykłady apropiacji kulturowej większość wpisów to ogólne przypomnienia, aby uważać na ten problem, zwykle sformułowane nieagresywnie: „Przyjazne przypomnienie, że moja kultura nie jest waszym kostiumem w to Halloween. Po prostu powiedzcie »nie« kulturowej apropiacji”²¹. Szczególnie w dniach tuż przed świętem częste były też tweety utrzymane w podobnym tonie z załączonymi linkami lub infografikami, czym dokładnie jest omawiany tu problem i jak go unikać. Na uwagę zasługuje wreszcie post rzucający zupełnie inne światło na kwestię przebrań halloweenowych: „Fajnie jest przebierać się i udawać, że jest się kimś innym w Halloween. Niestety, niektórzy ludzie na wschodzie noszą »przebrania« i »udają« Metysów w pozostałe 364 dni roku”²².

Zdarzały się jednak także posty mogące wzbudzić bardziej mieszane uczucia wobec osób uważających apropiację kulturową za problem: „Proszę, pamiętajcie, aby ubrać się dziś w odpowiednie przebrania. Appropriacja

¹⁸ Jordan, @_NativeInLA, https://twitter.com/_NativeInLA/status/1057611388917596161 (dostęp 30 XI 2018).

¹⁹ Stop Making Liberals Look Bad!, <https://stopmakingliberalslookbad.tumblr.com/post/179965522395/whats-your-opinion-in-cultural-appropriation-i> (dostęp 30 XI 2018).

²⁰ Felicity McKee, @flicknightshade, <https://twitter.com/flicknightshade/status/1056192430658277377> (dostęp 30 XI 2018).

²¹ Alexis Tengesdal, @heartofascone, <https://twitter.com/heartofascone/status/1057340152358551552> (dostęp 30 XI 2018).

²² Métis Nation News, @MetisNationNews, <https://twitter.com/MetisNationNews/status/1057714531361800192> (dostęp 30 XI 2018).

kulturowa może powodować ciężką traumę. Torebka cukierków nie jest warta tego, aby ktoś inny musiał iść na terapię”²³. Odchodząc od samego tematu Halloween, można znaleźć też takie tweety, jak ten wskazujący dosyć zaskakującą formę apropiacji kulturowej: „Rada od eksperta: nie ucz się języka, jeżeli nie pochodzisz od jego użytkowników, na przykład: nie ucz się francuskiego, jeśli nie jesteś Francuzem, nie ucz się islandzkiego, jeśli nie jesteś Islandczykiem. To tylko poszerza apropiację kulturową”²⁴.

Można przypuszczać, że to wpisy podobne do powyższych przyniosły pewną niesławę tematowi apropiacji kulturowej, do tego stopnia, że Halloween 2018 roku niektórzy użytkownicy Twittera przezwali Dniem Appropriacji Kulturowej²⁵. Pojawiały się też parodie kampanii mających uwrażliwić na stroje uznawane za przykłady tego zjawiska, nawołujące do tego, aby przebraniem nie drwić z kultury... kotów²⁶. Obok takich mniej lub bardziej zabawnych drwin najczęstszą formą krytyki apropiacji kulturowej było stosunkowo spokojne negowanie jej istnienia, poprzez twierdzenie, że jest ona po prostu dyfuzją i wymianą kulturową. Częste było też wskazywanie hipokryzji osób krytykujących przejmowanie elementów kulturowych przez jedne kultury, ale już nie inne. Szczególnym przypadkiem jest tu kwestia standardów urody, w których nadawanie sobie cech wyglądu przedstawicieli innej grupy etnicznej jest czasem uznawane za apropiację kulturową – jednak znacznie częściej jako hipokryzja postrzegana jest sytuacja, gdy to osoby rasy kaukaskiej nadmiernie się opalają lub noszą fryzury afro czy dready, niż gdy osoby ciemnoskóre sztucznie rozjaśniają cerę²⁷. Podobnym zabiegiem jest też sprowadzanie tematu do absurdu, jak w następującym poście: „przykład apropiacji kulturowej: przedstawiciele LGBT ukradli tęczę Bogu, czy powinni ją oddać?”²⁸.

²³ Nina Patrica Clarkson, @PatricaNina, <https://twitter.com/PatricaNina/status/1057618065020674050> (dostęp 30 XI 2018).

²⁴ Nat Peterson-Charles, @NigelPeterson, <https://twitter.com/NigelPetersonC1/status/1057691586979659776> (dostęp 30 XI 2018).

²⁵ SLC not Utah, @SLCnotUTAH, <https://twitter.com/SLCnotUTAH/status/1057799395310100482> (dostęp 30 XI 2018).

²⁶ Alan Poirier, @alan_poirier, https://twitter.com/alan_poirier/status/1057863084155518976 (dostęp 30 XI 2018).

²⁷ Jolie LaPierre, @jolie_lapierre, https://twitter.com/jolie_lapierre/status/1065040681440145408 (dostęp 30 XI 2018).

²⁸ NamJoonsEyelash, @exofan1489, <https://twitter.com/exofan1489/status/1063686127280775168> (dostęp 30 XI 2018).

Zbliżoną formą argumentacji było również zwracanie uwagi na stare teksty kulturowe, na przykład *westerny*²⁹, które najprawdopodobniej nie powstałyby w atmosferze poprawności politycznej (aby sprawiedliwości stało się zadość, trzeba zwrócić uwagę, że o apropiację kulturową został oskarżony między innymi Elvis Presley³⁰). W odniesieniu do Halloween często z kolei podkreślano, że teoretycznie jedynie Irlandczycy mają prawo obchodzić to święto, pojawiły się też rysunki satyryczne, w których spersonifikowana śmierć żąda zaprzestania odbierania jej kultury poprzez używanie wzorów szkieletów. Często były również posty, których autorzy deklarowali, że nie przejmują się apropiacją kulturową, chociaż sami należą do mniejszości kulturowych lub narodów, których tradycyjne wyroby są powszechne na całym świecie (szczególnie wysuwali się tu na czoło Włosi). Najczęstszym argumentem było jednak twierdzenie, że ich inspiracja obcymi kulturami to nie apropiacja, tylko wyraz uznania³¹.

Ale również wśród krytyków apropiacji kulturowej zdarzały się wypowiedzi co najmniej szokujące, przede wszystkim sprowadzające zjawisko nie tyle do dyfuzji, ile do rasizmu, faszyzmu lub totalitaryzmu w stylu George'a Orwella³². Chyba jednak najbardziej szokującym postem był następujący: „Mieszanie się kultur jest dobre. Idea czystości kulturowej prowadzi do komór gazowych”³³. Należy podkreślić, że w 2018 roku koncepcja apropiacji kulturowej ma już kilkuletnią karierę w anglojęzycznym społeczeństwie internetowym, z czym wiąże się coraz agresywniejsze podejście do tematu reprezentantów obu stron dyskusji. Być może najtrafniejszym ujęciem obecnego stanu dyskursu o prawidłowym korzystaniu z elementów obcych kultur jest tweet napisany w samo Halloween: „Ten koleś dosłownie rzucił

²⁹ Jeff Reedstrom, @strurgisjeff, <https://twitter.com/sturgisjeff/status/1058447752621899777> (dostęp 30 XI 2018).

³⁰ Melissa Crook, @MissaVeggie, <https://twitter.com/MissaVeggie/status/1063506451166040065> (dostęp 30 XI 2018).

³¹ Trevor Majors, @Trevor_Majors, https://twitter.com/Trevor_Majors/status/1062108142216056833 (dostęp 30 XI 2018); w języku angielskim zachodzi gra słów: *cultural appropriation* – *cultural appreciation*.

³² RapidFire, @Rapid_Fire1996, https://twitter.com/Rapid_Fire1996/status/1057609319578042368 (dostęp 30 XI 2018).

³³ Brass, @Brass8782439, <https://twitter.com/Brass8782439/status/1061731529896980480> (dostęp 30 XI 2018).

mnie na ziemię. Przyznaję, nie było zbyt mądre próbować zerwać mu kostiumowy pióropusz z głowy”³⁴.

Niemniej jednak można natrafić także na przykłady szczerzej chęci dialogu, ze strony zarówno osób reprezentujących kultury mniejszościowe, jak też otwartych członków grup dominujących. Przykładem może być muzyk zadający następujące pytanie: „Czy byłoby aropriacją kulturową, gdybym zagrał cover Bruno Marsa? Lub JayZ? Przy uwzględnieniu faktu, że jestem biały. Albo Eda Sheerana – przy uwzględnieniu, że jestem Niemcem. Jako artysta uliczny szczerze się niepokoję, że mógłbym kogoś urazić moim wyborem utworów”³⁵.

W wypadku pogłębionych pytań i odpowiedzi na nie wyraźnie jednak lepiej przedstawia się Tumblr niż Twitter – co prawdopodobnie wynika między innymi z braku ograniczenia liczby znaków w poście. Można tam wskazać zarówno wypowiedzi wyjaśniające, jak można przeciwdziałać aropriacji kulturowej w delikatny sposób (zalecana metoda to zwrócenie uwagi dyskretnie, w cztery oczy lub za pomocą prywatnych komunikatorów)³⁶, jak również posty przedstawiające synonimy terminów stanowiących dziedzictwo grup etnicznych³⁷, czy wreszcie rozbudowane wypowiedzi na tak zapalny na Twitterze temat strojów halloweenowych, szczególnie tych dla dzieci, między innymi poprzez podkreślenie różnicy pomiędzy strojem fikcyjnej postaci a przebraniem mającym reprezentować historyczne realia³⁸. Zwracają uwagę także posty tych, którzy poszukują własnej tożsamości etnicznej – na przykład po przejściu badania genetycznego – i proszą o pomoc w poznawaniu swoich korzeni³⁹. Drugą stroną medalu są osoby, które są świadome swojego pochodzenia, jednak nie mają typowej dla niego urody – odczuwają one pewną niechęć do tematu aropriacji kulturowej,

³⁴ Lamar Kellywood, @lamarkellywood, <https://twitter.com/lamarkellywood/status/1057663829931257856> (dostęp 30 XI 2018).

³⁵ Ciizar D., @CiizarDofficial, <https://twitter.com/CiizarDofficial/status/1055427395413520384> (dostęp 30 XI 2018).

³⁶ Stop Making Liberals Look Bad!, <https://stopmakingliberalslookbad.tumblr.com/post/179622920640/so-an-internet-friendpenpal-dressed-up-as-a> (dostęp 30 XI 2018).

³⁷ Little Urban Witch, <http://little-urban-witch.tumblr.com/post/179630596895/hey-so-in-the-spirit-of-not-appropriating-shit-on> (dostęp 30 XI 2018).

³⁸ Feminism In Media, <http://feminismandmedia.tumblr.com/post/179758205039/about-the-dressing-up-thing-i-think-it-depends-on> (dostęp 30 XI 2018).

³⁹ Little Lamb Lillianna, <https://littlamlambillianna.tumblr.com/post/179727929335/sticky-question> (dostęp 30 XI 2018).

ponieważ są o nią często niesłusznie oskarżane⁴⁰. Posty takie wskazują na to, że przy zachowaniu pewnych norm etykiety – czy jak czasem się to nazywa: netykiety – dialog na temat tego, jak korzystać z ogólnosięwiatowych dóbr kulturowych z zyskiem dla wszystkich stron, jest możliwy. Na koniec warto jeszcze przytoczyć nieco bardziej przyziemną, ale trafną uwagę z Twittera: „jesteście korporacją i nie chcecie być krytykowani za kulturową apropriację. ZATRUDNIAJCIE daną społeczność. Zatrudniajcie ich artystów jako konsultantów, dajcie im pracę przy projekcie, darujcie część zysków, DOCENIAJCIE ich. Przestańcie udawać, że jesteście autorami danego pomysłu...”⁴¹. Być może więc rozwiązaniem problemu apropriacji kulturowej jest zwykłe okazywanie szacunku połączone z materialnymi dowodami tego respektu.

Po zapoznaniu się z danymi zebranymi z Twittera i Tumblra trudno jest nie zadać podstawowego pytania: czy apropriacja kulturowa jest obiektywnie istniejącym problemem? Ostatecznie cała debata obraca się wokół zasadności podnoszenia tej kwestii, zwracania na nią uwagi, krytykowania cudzych zachowań i kontrolowania własnych. Wskazywano zachowania, które strukturalnie niewiele różnią się od tych dezaprobowanych jako apropriacja kulturowa, a jednak nie są potępiane przez jej krytyków. I należy powtórzyć to, o czym wspomniano na początku tekstu – pod względem obiektywnym faktycznie trudno jest odróżnić apropriację i dyfuzję kulturową. Nie oznacza to jednak, że apropriacja nie istnieje lub też że nie może być problemem – należy jedynie podkreślić, że należy ona raczej do porządku subiektywnego, psychologicznego niż obiektywnego i socjologicznego.

Rozważając apropriację kulturową, można zauważyć, że zagadnienie to składa się z kilku różnych aspektów, które należy postrzegać raczej jako kwestie indywidualnej wrażliwości, subiektywnej oceny, choć dąży się do ich ujednolicenia i obiektywizacji. Być może część winy ponosi tu pozytywistyczny nurt w naukach społecznych, dążący do ich jak największego zbliżenia do wiedzy ścisłej, zarazem nieświadom własnych skrzywień i uprzedzeń. Pewną rolę odgrywa tu jednak także nadrzędność prawa względem innych elementów życia społecznego, na którą uwagę zwracają Comaroffowie. Zderzenie się zachodniego prawa autorskiego z obyczajami innych

⁴⁰ Green Witchy Mama, <https://green-witchy-mama.tumblr.com/post/179758987784/short-vent-into-the-void> (dostęp 30 XI 2018).

⁴¹ Mariela R., @marielaregal, <https://twitter.com/marielaregal/status/1066028329571102721> (dostęp 30 XI 2018).

grup kulturowych wymaga podporządkowania, podzielenia tych ostatnich w kategorie łatwo interpretowalne dla przepisów. Można więc powiedzieć, że jednym ze skutków niezrównoważonych stosunków władzy jest obecnie konieczność analizowania samych stosunków władzy – jeżeli bowiem pewne przywileje przysługują jedynie grupom uciskanim, to trzeba ustalić jednoznaczną definicję ucisku. Podobnie aby ustalić, kto może z tych przywilejów korzystać, należy wyznaczyć kategorie określające przynależność do takiej społeczności – czemu współczesność zawdzięcza ogromną karierę badań genealogicznych. Jak można było zauważyć w niektórych postach, te ostatnie mogą prowadzić nie tylko do legalnego przypisania do grupy etnicznej, ale także, wolno powiedzieć, do „stworzenia tożsamości” danej osoby, skłonienia jej do przemiany poprzez odkrycie jej korzeni.

Należy się zresztą zastanowić, czy kwestia poszukiwania tożsamości nie jest główną przyczyną jeżeli nie powstania, to popularności rozważań nad apropiacją kulturową. Nie jest zapewne przypadkiem, że na temat ten szczególnie uwrażliwieni są mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, państwa założonego przez emigrantów – zarówno dobrowolnych, jak i przymuszonych do przyjazdu – na terenach zamieszkiwanych przez ludzi o bogatej kulturze, która jednak ze względu na swój niematerialny charakter była zwykle lekceważona przez kolonistów. Zwraca uwagę, że w argumentach przeciwników apropiacji kulturowej często podnosi się kwestię „melting potu”, mającego niezaprzeczalnie wysoką pozycję w identyfikacji tożsamości amerykańskiej – a przynajmniej sławetnego WASP-a, białego anglosaksońskiego protestanta (*white anglo-saxon protestant*). Z deklaracji innych grup kulturowych wynika bowiem, że oczywistość tygla kulturowego nie jest tak oczywista, jak sugerowałaby wyżej zaprezentowana wiedza-władza. Nie jest brane pod uwagę, czy na pewno wszyscy ci, których kultury były „stapiane” w Ameryce Północnej, byli temu przychylni. Można wprowadzić argumentować, że decyzja emigracji implikowała zgodę na warunki stawiane w „ziemi obiecanej”, jednak należy pamiętać, że przenosiny na jej teren często wynikały z konieczności ekonomicznych lub politycznych, a nie ze zwykłej chęci. Sytuacja rdzennych ludów, jak również potomków niewolników jest jeszcze bardziej skomplikowana (a może właśnie prostsza?) ze względu na to, że raczej o nich nie myślano, gdy powstawała koncepcja tygla kulturowego – jeżeli do niego trafili, to – by użyć fizycznego porównania – siłą rozpędu.

Na pewną refleksję zasługuje też ostra uwaga krytyków apropiacji kulturowej, uznających ją za formę rasizmu. Chociaż trudno się zgodzić z tym

porównaniem, można stwierdzić, że istnieje element wrogości w oddzielaniu od siebie różnych grup w oparciu o cechy kulturowe, czasem przybierający agresywne formy, choć widać, że zależy to raczej od indywidualnego temperamentu niż cech samej kultury. Trzeba jednak stwierdzić, że wynika to zwykle nie z niechęci do innych kultur, etniczności czy religii, ale z oporu wobec tego, co wszystkie bardziej rozbudowane definicje apropiacji kulturowej podkreślają: dominacji.

Lecz jaka jest kultura obecnie dominująca? Czy jest to po prostu kultura białych, amerykańska, chrześcijańska, ateistyczna, czy może ogólnie zachodnia? Odpowiedź jest zarazem mniej i bardziej skomplikowana – obecnie dominuje przede wszystkim kultura masowa. Można powiedzieć, że apropiacja kulturowa jest terminem stworzonym przez barberowski „Dżihad” w znaczeniu reakcji obronnej na „McŚwiat”⁴². Atakuje się solaria i czarnoskóre aktorki rozjaśniające włosy, lecz celem tego ataku są zhomogenizowane standardy urody. Krytykuje się „indiańskie” stroje na Halloween, lecz chodzi tu głównie o masową profanację etnicznego sacrum. Można nawet powiedzieć, że samo Halloween dawno przestało być czy celtycką spuścizną, czy amerykańską uroczystością, a stało się przede wszystkim świętem zmarłych w wydaniu globalnej komercji. Być może więc odrzucanym przez osoby promujące apropiację kulturową jest nie tyle kulturowy tygiel, ile kulturowy zestaw *Happy Meal*?

Warto jest się także zastanowić, czy europejska emigracja do Stanów Zjednoczonych nie stworzyła pewnego ideału czy raczej tworu wiedzy-władzy, obejmującego to, jak „powinny” wyglądać relacje w społeczeństwie wielokulturowym, a także jacy „powinni” być emigranci. Nie sposób jednak wymagać, aby wszystkie mniejszości kulturowe podporządkowały się jednemu standardowi współżycia, przynajmniej nie z uszanowaniem ich wewnętrznych zwyczajów – jeżeli z żadnej innej przyczyny, to dlatego, że właśnie one mogą ograniczać kontakty z innymi społecznościami. Czy oznacza to, że kultura kulturze jednak nierówna?

W pewnym sensie tak – przy uwzględnieniu, że równość zawsze musi być względem czegoś. Dyskurs na temat apropiacji kulturowej – po obu stronach dyskusji – wydaje się często mieszać porządek legalny z obyczajowym. O ile bowiem w tym pierwszym faktycznie konieczne jest określenie obiektywnych kryteriów, o tyle w drugim zarówno reguły, jak i ewentualne

⁴² Zob. B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2013.

sankcje mają bardziej elastyczny charakter. Raczej więc bardziej niż odnosić się do jednoznacznych wyznaczników apropiacji kulturowej lub kodeksów zachowań podczas uroczystości, należałoby wypracować normy wzajemnego szacunku pomiędzy różnymi grupami kulturowymi. Nie pomogą w tym ani prowokacyjne zdjęcia osób chwalących się swoimi umyślnie tandetnymi „etnicznymi” strojami, ani porównywanie apropiacji kulturowej do segregacji rasowej – ale też nie pomogą agresywne ataki na każdy tekst kultury masowej choćby odlegle czerpiący z grup marginalizowanych. Nie sprawdza się też przemawianie w imieniu całej wspólnoty, obecne po obu stronach dyskusji. To, że reprezentanci jednej kultury nie czują się urażeni wykorzystywaniem jej elementów, nie znaczy, że musi to dotyczyć wszystkich innych – ale nie należy też generalizować własnej wrażliwości na całą społeczność. Być może jedynym rozwiązaniem jest zadawanie jak największej liczby pytań, co – jak się okazało podczas badań – stanowi najrzadziej występujący rodzaj wypowiedzi internetowych na temat apropiacji kulturowej.

Sytuacja z pewnością jest skomplikowana, gdyż na naszych oczach kształtuje się szczególny rodzaj społeczeństwa globalnego. Można się zresztą pokusić o stwierdzenie, że być może na tym właśnie polega największa zasługa dyskusji o apropiacji kulturowej – samo zwracanie na nią uwagi pozwala głębiej uzmysłwić sobie nieoczywistość oczywistości. Należy mieć nadzieję, że w połączeniu z pokorą z jednej, a dobrą wolą z drugiej strony pozwoli ona zarówno na faktycznie głębokie poznawanie różnych zwyczajów, jak i na wypracowanie szczególnego *savoir-vivre*’u współżycia kultur o różnej przeszłości w połączonej internetowej sieci globalnej społeczności.

BIBLIOGRAFIA

- Banaś M., *Etniczność na sprzedaż*, Kraków 2005.
- Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2013.
- Comaroff J.L., Comaroff J., *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2011.
- Foucault M., *Wiedza i władza*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006, s. 537–544.
- Hill Collins P., *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006, s. 1185–1196.
- Lisowska-Magdziarz M., *Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Przewodnik dla studentów*, Kraków 2006.

Said E.W., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

Słownik etnologiczny: terminy ogólne, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987.

Wright E.O., *Klasy się liczą*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006, s. 813–832.

Netografia

Bradford K.T., *The Cultural Appropriation Primer*, <https://medium.com/@tempest/the-cultural-appropriation-primer-91f1101dae1d> (dostęp 28 XI 2018).

Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cultural-appropriation> (dostęp 28 XI 2018).

Tumblr.com:

Feminism In Media, <http://feminismandmedia.tumblr.com/post/179758205039/about-the-dressing-up-thing-i-think-it-depends-on> (dostęp 30 XI 2018).

Green Witchy Mama, <https://green-witchy-mama.tumblr.com/post/179758987784/short-vent-into-the-void> (dostęp 30 XI 2018).

Little Lamb Lillianna, <https://littlamlambliillianna.tumblr.com/post/179727929335/sticky-question> (dostęp 30 XI 2018).

Little Urban Witch, <http://litttle-urban-witch.tumblr.com/post/179630596895/hey-so-in-the-spirit-of-not-appropriating-shit-on> (dostęp 30 XI 2018).

Stop Making Liberals Look Bad!, <https://stopmakingliberalslookbad.tumblr.com/post/179622920640/so-an-internet-friendpenpal-dressed-up-as-a> (dostęp 30 XI 2018).

Stop Making Liberals Look Bad!, <https://stopmakingliberalslookbad.tumblr.com/post/179965522395/whats-your-opinion-in-cultural-appropriation-i> (dostęp 30 XI 2018).

Twitter.com:

Alan Poirier, @alan_poirier, https://twitter.com/alan_poirier/status/1057863084155518976 (dostęp 30 XI 2018).

Alexis Tengesdal, @heartofascone, <https://twitter.com/heartofascone/status/1057340152358551552> (dostęp 30 XI 2018).

Brass, @Brass8782439, <https://twitter.com/Brass8782439/status/1061731529896980480> (dostęp 30 XI 2018).

Ciizar D., @CiizarDofficial, <https://twitter.com/CiizarDofficial/status/1055427395413520384> (dostęp 30 XI 2018).

Felicity McKee, @flicknightshade, <https://twitter.com/flicknightshade/status/1056192430658277377> (dostęp 30 XI 2018).

Jeff Reedstrom, @strurgisjeff, <https://twitter.com/sturgisjeff/status/1058447752621899777> (dostęp 30 XI 2018).

Jolie LaPierre, @jolie_lapierre, https://twitter.com/jolie_lapierre/status/1065040681440145408 (dostęp 30 XI 2018).

Jordan, @NativeInLA, https://twitter.com/_NativeInLA/status/1057611388917596161 (dostęp 30 XI 2018).

Lamar Kellywood, @lamarkellywood, <https://twitter.com/lamarkellywood/status/1057663829931257856> (dostęp 30 XI 2018).

Mariela R., @marielaregal, <https://twitter.com/marielaregal/status/1066028329571102721> (dostęp 30 XI 2018).

Melissa Crook, @MissaVeggie, <https://twitter.com/MissaVeggie/status/1063506451166040065> (dostęp 30 XI 2018).

MétisNationNews, @MetisNationNews, <https://twitter.com/MetisNationNews/status/1057714531361800192> (dostęp 30 XI 2018).

NamJoonsEyelash, @exofan1489, <https://twitter.com/exofan1489/status/1063686127280775168> (dostęp 30 XI 2018).

Nat Peterson-Charles, @NigelPeterson, <https://twitter.com/NigelPetersonC1/status/1057691586979659776> (dostęp 30 XI 2018).

Nina Patrica Clarkson, @PatricaNina, <https://twitter.com/PatricaNina/status/1057618065020674050> (dostęp 30 XI 2018).

RapidFire, @Rapid_Fire, https://twitter.com/Rapid_Fire1996/status/1057609319578042368 (dostęp 30 XI 2018).

SLC not Utah, @SLCnotUTAH, <https://twitter.com/SLCnotUTAH/status/1057799395310100482> (dostęp 30 XI 2018).

Trevor Majors, @Trevor_Majors, https://twitter.com/Trevor_Majors/status/1062108142216056833 (dostęp 30 XI 2018).

IDENTITY, DOMINANCE AND INTERNET – CULTURAL APPROPRIATION IN ON-LINE DISCOURSE

Abstract: Intensification of international contacts during globalisation allowed for mutual understanding and inspiration between representatives of different cultures. Nevertheless, the line between inspiration and copying other cultures' elements appears thin, unnoticeable in comparison to financial gains from customs' commercialisation. This topic is discussed in the West as cultural appropriation. The goals of this article were to see what behaviours are perceived as appropriation and if it is perceived as an intercultural problem. The research, conducted on social media, indicates that cultural appropriation is a problematic topic, however the will to define it and treat as intercultural power abuse is increasing.

Key words: cultural appropriation, neo-colonialism, post-colonialism, globalisation, power

JAROSŁAW ROKICKI¹

MIGRACJA, STUDIA I PRACA. STUDENCI Z UKRAINY W KRAKOWSKIEJ AKADEMII IM. ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

Słowa kluczowe: studenci ukraińscy, adaptacja, studia, Kraków

UWAGI WSTĘPNE

W świetle danych zawartych w *Sprawozdaniu o studiach wyższych*, przygotowanym dla Głównego Urzędu Statystycznego i zaktualizowanym według stanu z 31 listopada 2015 roku, w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego (KAAFM) studiowało w trybie stacjonarnym i niestacjonarnym w sumie 2140 cudzoziemców z 31 krajów, spośród których 2034 osoby przyjechały z Ukrainy. Jak łatwo policzyć, ci ostatni stanowili 95% wszystkich studentów obcokrajowców uczących się w akademii. Z punktu widzenia uczelni kształcenie obcokrajowców, choć nie zdejmuje z niej odpowiedzialności za edukację 106 studentów z innych państw, skoncentrowane jest w sposób oczywisty na obywatelach Ukrainy. Dotyczy to zresztą nie tylko Krakowskiej Akademii, ale w ogóle kształcenia cudzoziemców w Polsce². Dla polskiego szkolnictwa wyższego oznacza to, że ranga i przyszłość edukacji międzynarodowej w dużej mierze zależy od umiejętności ułożenia współpracy pomiędzy ukraińskim klientem i polskim

¹ Dr hab., prof. KAAFM; Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego; ORCID: 0000-0002-5156-8208; e-mail: urrokick@cyf-kr.edu.pl.

² Według danych GUS (stan z 31 listopada 2014 roku) obywatele Ukrainy (23 392 osoby) stanowią na polskich uczelniach 50,74% wszystkich studentów obcokrajowców (46 101 osób). Podaję za: http://www.studyinpoland.pl/konsorcjum/images/stories/115_2015_newsletter/raport-studenci-zagraniczni-tabela.pdf (dostęp 6 IX 2016).

usługodawcą – na poziomie instytucji, ale przede wszystkim w bezpośrednich kontaktach między ludźmi – Polakami i Ukraińcami. By ująć to w szerszym kontekście: z jednej strony studiowanie w kraju o odmiennej kulturze i w języku innym od ojczystego, a z drugiej uczenie ludzi, których proces socjalizacji przebiegał w odmiennych warunkach społecznych i w różniącym się od „naszego” kodzie kulturowym, sprawia, że studiowanie i uczenie stają się jednymi z najbardziej realnych doświadczeń wielokulturowości. Ta zaś, obecnie uznawana za zjawisko kontrowersyjne, aktywnie towarzyszy rozwojowi ludzkości „od zawsze” i mimo strachu przed obcym, oporu, wywyższania i negatywnej stygmatyzacji „innego” jest nieuchronna i w długim przekroju czasowym wzbogaca nasze człowieczeństwo³.

Zdając sobie sprawę ze złożoności zagadnienia, oczekiwań i nadziei studentów oraz wykładowców, nieuchronności problemów adaptacyjnych, niepewności spotkania z „innym”, bagażu historycznie ukształtowanych, odwzajemnianych stereotypów i uprzedzeń oraz wielu często niezdefiniowanych i nieoczekiwanych czynników, w lutym 2016 roku Rektor Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego prof. dr hab. Jerzy Malec powołał Komisję ds. Studentów Obcokrajowców, która miała się zająć – najogólniej mówiąc – zdarzeniami wynikającymi z kontaktu międzykulturowego oraz zarządzaniem nimi, w tym wspomaganiem procesów adaptacyjnych i integracyjnych studentów w nowym środowisku. Celem tych działań było udoskonalenie pracy uczelni z obcokrajowcami, zwłaszcza ze studentami z Ukrainy, i uczynienie z niej sprawnej instytucji w systemie kształcenia międzynarodowego.

Jedną z najważniejszych potrzeb komisji stało się uzyskanie z konieczności wstępnych, ale wiarygodnych, empirycznych i bezpośrednich informacji o naszych studentach – nie tylko danych osobowych, zapisanych w dokumentach Działu Rekrutacji, ale też wiedzy na temat oczekiwań i motywów wyboru studiów, doświadczeń pobytu w Polsce, mieszkania w Krakowie, studiowania „we Fryczu”, wreszcie kontaktu z Polakami. Cel ten można było osiągnąć organizując badania sondażowe wśród studentów obcokrajowców kształcących się w KAAFM. Pilotaż ankiety badawczej, w którym kwestionariusze rozdano wylosowanym 25 osobom z prośbą o wypełnienie i zwrot w ciągu tygodnia, po przeszło dwóch tygodniach

³ Zob. m.in. J. Rokicki, *O realności i złudzeniu „globalizacji”, „wielokulturowości” i „ponowoczesności”*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006, s. 25–38.

oczekiwania – zgodnie z umiarkowanymi obawami – zakończył się napływem sześciu wypełnionych (niektórych dość pobieżnie) egzemplarzy. Zniechęcający rezultat pilotażu sprawił, że niezbędne stało się w tych warunkach skorzystanie z dobrodziejstw techniki ankiety audytoryjnej. Dzięki uprzejmości wykładowców studenci mogli odpowiedzieć na pytania kwestionariusza w sali wykładowej w czasie wygospodarowanym na zajęciach.

W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować za pomoc: w organizacji zbierania danych – prof. dr. hab. Hieronimowi Kubiakowi, prof. nadzw. dr. hab. Dariuszowi Fatule, dr. Tomaszowi Trafasowi; w tłumaczeniu kwestionariusza na język ukraiński oraz wypowiedzi studentów z ukraińskiego i rosyjskiego na polski – prof. nadzw. dr. hab. Olenie Bocharovej; a prof. nadzw. dr. hab. Beacie Molo oraz prof. dr. hab. Edwardowi Cziomierowi za umożliwienie (mimo późnego zgłoszenia) prezentacji wstępnych wyników badań podczas XVI konferencji naukowej „Państwo, gospodarka, społeczeństwo” 7 czerwca 2016 roku na posiedzeniu sesji tematycznej *Wyzwania dla bezpieczeństwa i współpracy międzynarodowej w XXI wieku – ze szczególnym uwzględnieniem nielegalnej migracji*. Przede wszystkim jednak serdecznie dziękuję studentom z Ukrainy za wypełnienie kwestionariuszy ankiety, życzliwe dyskusje na temat studiów w KAAFM, życia w Krakowie, kontaktów z Polakami i kilku innych ważnych spraw. Bez tego, a zwłaszcza przychylności, cierpliwości i poświęcenia cennego czasu, realizacja sondażu byłaby niemożliwa, a co najmniej znacznie trudniejsza.

Efektom tych badań jest poniższe opracowanie. Powstało ono na podstawie odpowiedzi 98 studentów z Ukrainy na pytania kwestionariusza ankiety audytoryjnej wypełnianej pomiędzy 21 kwietnia a 16 maja 2016 roku (92 ankiety) oraz 14 czerwca (6 ankiet). Ogółem daje to korpus 98 kwestionariuszy zakwalifikowanych do opisu i analizy. Dodać jednak należy, że łącznie z pilotażowymi 25 kopiami rozdanych zostało 145 kwestionariuszy. Ze 120 sztuk rozdanych w trakcie badań audytoryjnych ostatecznie do opracowania weszły 82 kwestionariusze wypełnione w języku polskim, 8 po angielsku (od studentów studiujących na kursach anglojęzycznych w KAAFM), 6 po ukraińsku i 2 w języku rosyjskim, co razem daje 98 egzemplarzy. Brakujące 22 egzemplarze albo w ogóle do mnie nie wróciły, albo zostały zwrócone jako niewypełnione lub wypełnione w stopniu niewielkim. Nie wszystkie częściowo wypełnione ankiety były jednak dyskwalifikowane. Niektóre zawierały bowiem odpowiedzi na pytania ważne z punktu widzenia uczelni i założonych celów badawczych. Konsekwencją takiej decyzji jest to, że w przypadku niektórych tabel i podawanych liczebności N nie równa

się całkowitej liczbie respondentów czy zebranych i zakwalifikowanych do analizy kwestionariuszy, ale jest rzeczywistą liczbą odpowiedzi udzielonych na dane pytanie. Danych uzyskanych na podstawie tej próby nie należy traktować jako reprezentatywnych pod względem statystycznym dla całej grupy studentów Krakowskiej Akademii pochodzących z Ukrainy, których w czasie przeprowadzania badań było nieco ponad 2 tysiące (2034), chociaż zapewne można z nich wyliczyć podstawowe współczynniki statystyczne, w tym współczynniki istotności i ufności. Dane te mają jednak walor reprezentatywności typologicznej (są w istocie próbą kwotową zawierającą 4,8% wszystkich studentów z Ukrainy uczących się w KAAFM). Można je traktować jako elementy charakterystyki zbioru, do którego opisu i analizy dało się przystąpić bez wyraźnych założeń wstępnych – uzyskano co prawda pobieżny, ale rzeczywisty obraz faktów, realne wypowiedzi prezentujące poglądy i przekonania członków badanej zbiorowości.

Zanim jednak przejdę do opisu uzyskanych wyników, chciałbym podzielić się pewną refleksją, która była pochodną niepokoju wywołanego już po pobieżnym spojrzeniu na wypełnione kwestionariusze ankiety. Otóż na pierwszej stronie, w pierwszym pytaniu, w pierwszej kafeterii (tj. przy pierwszej opcji z listy możliwych odpowiedzi) czworo respondentów poprawiło moje sformułowanie z „przedstawiciela KAAFM **na** Ukrainie” na „przedstawiciela KAAFM **w** Ukrainie”, przypominając mi, że Ukraina jest niepodległym państwem, a nie ziemią lub regionem⁴. I studenci mieli oczywiście rację, co potwierdził wymieniony w odsyłaczu prof. Mirosław Bańko z Uniwersytetu Warszawskiego, a w zakamarkach mej pamięci wyświetliła się na czerwono sentencja, poświęcona co prawda lekarzowi, ale przydatna także dla socjologa: *medice, cura te ipsum*.

UWAGA STATYSTYCZNA

Próba badawcza, tzn. liczba respondentów, których kwestionariusze zostały zakwalifikowane do analizy, obejmuje 98 osób. Dziewięćdziesiąt osiem nie równa się sto, ale jest bardzo bliskie stu. Dobrym zwyczajem w postępowaniu się danymi procentowymi jest przy tym niepodawanie proporcji

⁴ Zob. M. Bańko, *W Ukrainie czy na Ukrainie?*, <http://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/w-Ukrainie-czy-na-Ukrainie;16214.html> (dostęp 5 VI 2016). W artykule konsekwentnie posługuję się przyimkiem „w”.

w procentach w zbiorze mniejszym od stu, ponieważ jednostka (cokolwiek by to było) jest większa od jednego procentu. Idąc tym tropem, w przypadkach, gdy proporcja jest liczona w stosunku do $N = 98$, nie podaję danych procentowych, ponieważ ich sens jest wątpliwy. Wartość bezwzględna jest bowiem tak bliska proporcji podanej w procentach, że grozi niemal śmiesznością, kulminującą na przykład w stwierdzeniu, że 10 osób (10%) na dane pytanie odpowiedziało twierdząco. Tam jednak, gdzie N jest inne niż liczba respondentów (np. jest liczbą odpowiedzi udzielonych na dane pytanie, a można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź), proporcje będą podawane w procentach.

I. PODSTAWOWE CHARAKTERYSTYKI PRÓBY BADAWCZEJ

Wiek

Wszyscy badani mieszczą się w przedziale wiekowym od 16 do 27 lat, przy czym zdecydowana większość ma 17–20 lat (81 studentów), 1 osoba ma 16 lat, a pozostałych 16 respondentów – od 21 do 27 lat. Dla porównania warto zauważyć, że w populacji wszystkich studentów cudzoziemców⁵ w KAAFM 14 osób miało więcej niż 27 lat, w przedziale od 17 do 20 lat znalazło się 1181 studentów, co stanowi 57,8%, a pomiędzy ukończonym 21. i 27. rokiem życia było 706 studentów (34,6%). Porównania te pokazują, że próba badawcza jest wyraźnie młodsza od populacji wszystkich studentów cudzoziemców. Potwierdza to proporcja studentów na poszczególnych latach studiów. W próbie badawczej 71 (74%) studentów było na I roku, 16 (16,7%) na II roku, a 9 (9,4%) na III roku studiów (razem: 96). W dwóch przypadkach respondenci powstrzymali się od odpowiedzi na to pytanie. Wyraźnie niższy wiek uczestników próby badawczej w stosunku do całej populacji studentów może znacząco różnicować wiele danych, zwłaszcza tych, które dotyczą stopnia zaawansowania procesu adaptacji, częstości i stabilności kontaktów z Polakami, a nawet (w przypadku studentów I roku) wpływać na opinie wyrażane w końcówce krytycznej fazy szoku kulturowego (szoku

⁵ Niestety nie dysponuję szczegółowymi danymi na temat wieku wszystkich studentów z Ukrainy. Pamięając jednak, że stanowią oni około 95% wszystkich cudzoziemców studiujących w Krakowskiej Akademii, można domniemywać, że różnice pomiędzy nimi nie mogą być duże.

właściwego, fazy negocjacji), która według autora teorii szoku kulturowego, Kalervo Oberga, przypada na 3–7 miesiąc pobytu obcokrajowca w nowym, odmiennym od własnego środowisku kulturowym. Następną fazą (adaptacji, przystosowania) charakteryzuje okres 6–12 miesiąca w obcym kraju⁶.

Płeć

W zbiorze 98 osób znalazło się 61 kobiet i 33 mężczyzn. Czoro respondentów nie zaznaczyło kategorii płci.

Obywatelstwo

Dziewięćdziesięcioro czoro respondentów to obywatele Ukrainy, jeden ma obywatelstwo innego kraju, w dwóch przypadkach jako kategorię obywatelstwa podano nazwę miasta⁷, w którym respondenci mieszkali w Ukrainie, a jedna osoba nie wypełniła stosownej rubryki.

Język i tożsamość narodowa

W części opracowania opisującej język i tożsamość narodową badanych N wynosi: 92 dla kategorii języka, ponieważ spośród 98 kwestionariuszy

⁶ Zwiążyły, ale poprawny opis teorii szoku kulturowego można znaleźć w angielskojęzycznej wersji Wikipedii (https://en.wikipedia.org/wiki/Culture_shock, dostęp 7 IX 2016). Kalervo Oberg (1901–1973) był amerykańskim antropologiem kulturowym. Pojęcie szoku kulturowego sformułował w czasie pobytu dydaktyczno-badawczego w Brazylii w latach 1946–1958 – służyło ono jako kategoria opisująca ciąg zmieniających się z upływem czasu zachowań i postaw amerykańskich specjalistów wysłanych do pracy w Brazylii. Szok prowadził od „euforii i podniecenia pracą w obcym kraju, które szybko przeszły w depresję, rozczarowanie i ostry krytycyzm brazylijskich metod działania, problemy ze zdrowiem, by w trakcie leczenia przejść w fazę akceptacji i przystosowania się do nowych warunków życia”. Oberg zastosował pojęcie po raz pierwszy w nieformalnym odczycie wygłoszonym w 1954 w Rio de Janeiro w klubie dla żon pracowników amerykańskich. Odczyt ten został opublikowany dopiero w roku 1960 jako 1954 *Culture Shock* w serii „Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences”, A-329. Przedruk: „Practical Anthropology” 1960, nr 7, s. 177–182. Rok 1954 oczywiście nie jest datą druku, ale pierwsze go publicznego przedstawienia tej teorii. Powyższe informacje oraz cytaty podaję za: „American Anthropologist” 1974, nr 76 (2), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1974.76.2.02a00260/pdf> (dostęp 7 IX 2016).

⁷ Prawdopodobnie z powodu wieloznaczności słownikowego tłumaczenia terminu na *громадянство*, co bez dodatkowego uściślenia może oznaczać także „miejsce zamieszkania” w znaczeniu miejscowości, a nie państwa.

do badań zakwalifikowano odpowiedzi 92 osób, które odniosły się do tego pytania, i 72 dla kategorii tożsamości narodowej. Oznacza to, że odpowiednio 6 i 26 osób na te pytania nie odpowiedziało. Niestety kwestionariusz nie pozwolił na uzyskanie informacji na temat przyczyn braku odpowiedzi w odniesieniu do obu kategorii.

Językiem używanym w domu rodzinnym respondentów w 58 przypadkach jest ukraiński, w 46 – rosyjski, a w 3 ankietach obok rosyjskiego lub ukraińskiego podano także język polski. Suma wynosi 107, ale nie odnosi się ona do respondentów – jest wyłącznie liczbą aktów deklaracji w stosunku do wymienianych trzech języków domowych (w 16 przypadkach respondenci wskazywali na więcej niż jeden język domowy). Jeśli chodzi o respondentów, to wyłącznie po ukraińsku rozmawia w domu 40 osób, wyłącznie po rosyjsku – 24, a równolegle językami ukraińskim i rosyjskim posługuje się 18 badanych. Ponadto 3 osoby mówią w domu jednocześnie po polsku w zestawieniu z rosyjskim lub ukraińskim. W 7 przypadkach respondenci nie podali informacji na temat języka, jakim posługują się w domu.

Tożsamość narodową określono na podstawie odpowiedzi na pytanie, które zostało sformułowane w sposób następujący: „Czuję, że jestem *(w miejsce wykrępowane proszę wpisać narodowość, z którą się Pan/Pani utożsamia)*”. Oznacza to, że odpowiedź pochodziła wyłącznie od respondenta i w żaden sposób nie była sugerowana w kwestionariuszu, np. poprzez zamieszczenie kafeterii. W odpowiedzi na to pytanie 58 studentów określiło swą tożsamość narodową jako ukraińską, 2 jako polską, 1 jako norweską, 1 jako białoruską, 2 jako „słowiańską”, 1 jako „europejską”, a 7 podało odpowiedzi dające się zaklasyfikować w ramach pojęcia „kosmopolita”. Mieszczą się tu między innymi takie sformułowania:

[jestem] „obywatelem świata”, „kosmopolitą”, „Nie uważam, że jestem kimś z narodowości, mieszkam na ziemi”, „człowiekiem, dla którego narodowość kogokolwiek nie ma znaczenia”, „nie rozumiem podziału na narodowość”⁸.

Powtórzmy, że sumuje się to do 72 odpowiedzi, co oznacza, że 20 (a w odniesieniu do wszystkich rozdanych kwestionariuszy – 26) osób nie odpowiedziało na pytanie o tożsamość narodową.

⁸ Większość cytatów z kwestionariusza pozostawiam w wersji oryginalnej – tak jak napisali respondenci. Poprawiam jednak rażące lub ośmieszające błędy.

Interesujący materiał analityczny daje skrzyżowanie kryterium języka domowego (rodzinnego) z poczuciem tożsamości narodowej. Dane te zawiera tabela 1.

Tabela 1. Język domowy/rodzinny a poczucie tożsamości narodowej

| Język | Tożsamość | | | | | | | | razem |
|------------------------------|-----------|--------|----------|------------|--------------|--------------|---------------|-----------------|-------|
| | ukraińska | polska | norweska | białoruska | „słowiańska” | „europejska” | „koscopolita” | brak odpowiedzi | |
| Tylko ukraiński | 27 | 1 | | | 1 | 1 | 2 | 8 | 40 |
| Tylko rosyjski | 15 | 1 | 1 | 1 | 1 | | 3 | 2 | 24 |
| Ukraiński i rosyjski | 14 | | | | | | 2 | 2 | 18 |
| Polski i rosyjski | 1 | | | | | | | 1 | 2 |
| Polski, rosyjski i ukraiński | 1 | | | | | | | | 1 |
| Brak odpowiedzi | | | | | | | | 7 | 7 |
| Razem | 58 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 | 7 | 20 | 92/92 |

Zauważmy, że w badanym przypadku kryterium tożsamości narodowej nie jest silnie związane z kryterium językowym. Spośród 58 respondentów jednoznacznie deklarujących swą tożsamość jako ukraińską wyłącznie językiem ukraińskim jako językiem domowym posługuje się 27 badanych (46,6%). Wyłącznie po rosyjsku mówi 15 osób (25,9%), a 14 (24,1%) używa obu języków. Spośród 15 respondentów mówiących w domu po rosyjsku ani jeden nie określił swojej tożsamości jako rosyjskiej, ale 4 spośród 10 określających swoją tożsamość w kategoriach innych niż narodowe za swój język domowy uznaje rosyjski. Na uwagę zasługuje również to, że mniej więcej co piąty respondent (20 osób) – w tym 8 osób mówiących w domu wyłącznie po ukraińsku – nie odpowiedział na pytanie o tożsamość narodową. Wyniki te można odczytać jako sugestie tego, że:

- język życia codziennego nie jest jednoznacznie powiązany z tożsamością narodową, a wśród studentów widoczna jest grupa rosyjskojęzycznych Ukraińców,

- co piąty respondent mówi w domu dwoma językami – najczęściej jest to język ukraiński i rosyjski,
- widoczna jest grupa, która nie chce się jednoznacznie identyfikować z żadną narodowością.

Sugestie te z punktu widzenia statystyki jako metody badawczej można uznać za zupełnie przypadkowe. Biorąc jednak pod uwagę, że znaczna część studentów KAAFM pochodzi ze wschodniej Ukrainy, trzeba powiedzieć, że być może nie całkiem przypadkowo ujawnia się ułamek mało znanej, a bardzo skomplikowanej sytuacji językowo-tożsamościowej mieszkańców tej części kraju.

Warunki mieszkaniowe

W akademiku mieszkało 37 studentów, u rodziny lub przyjaciół – 3, w samodzielnie wynajętym pokoju – 10, w wynajętym pokoju dzielnym z innymi osobami – 16, samodzielnie w wynajętym mieszkaniu – 6, w wynajętym mieszkaniu razem z innymi osobami – 20, w mieszkaniu własnym lub należącym do rodziny lub przyjaciół – 1 (razem 93, co oznacza, że 5 respondentów nie odpowiedziało na pytanie o warunki mieszkaniowe podczas studiów w KAAFM w okresie od kwietnia do czerwca 2016 roku).

Warunki materialne

Ostatnie pytanie „metryczki” miało na celu określenie statusu materialnego studenta, subiektywnie ocenianego przez respondentów poprzez wybór odpowiedzi precyzujących, na ile środki otrzymywane od rodziny lub ze stypendium wystarczają na pokrycie kosztów studiów i utrzymania. Jednocześnie wprowadziłem pytanie dotyczące potrzeby podejmowania przez studentów pracy zarobkowej w Polsce, pozwalającej na uzupełnienie zasobów finansowych i kontynuację studiów. Nadałem mu formę, która pozwalała na wyrażenie opinii w sposób niebędący jednocześnie deklaracją bądź potwierdzeniem podjęcia takiej pracy przez respondenta.

Przy pytaniu „Czy pieniądze otrzymywane od rodziny bądź ze stypendium wystarczają na pokrycie kosztów studiów i utrzymania się w Polsce?”:

- 46 osób odpowiedziało twierdząco,
- 11 osób uznało, że środki te są niewystarczające,
- a 34 respondentów stwierdziło, że „podjęcie pracy umożliwia pokrycie kosztów studiów i utrzymania się w Polsce”.

Daje to w sumie 91 odpowiedzi, co oznacza, że na to pytanie nie odpowiedziało 7 osób.

Pierwszą refleksją, jaka się tu nasuwa, jest to, że nieco mniej niż połowa badanych pokrywa koszty studiów i utrzymuje się w Polsce ze środków otrzymywanych ze źródeł zewnętrznych (rodzina lub stypendium) – to 46 odpowiedzi. Obok tego 11 respondentów przyznało, że nie są oni w stanie pokryć tych niezbędnych kosztów ze stypendiów bądź środków otrzymywanych od rodzin, a 34 zgodziło się z opinią, że podjęcie pracy może uzupełnić brakujące środki. Wynika z tego, że kształceni w KAAFM studenci z Ukrainy w żaden sposób nie stanowią obciążenia dla polskiego podatnika, a ci, którym środki ze stypendiów bądź od rodzin nie wystarczają na pokrycie kosztów nauki i pobytu w Polsce, są zdecydowani podjąć pracę zarobkową, która pozwoli im na kontynuację studiów. Z odpowiedzi na pytanie ankiety nie wynika jednoznacznie, czy praca ta ma być podejmowana w Polsce czy też w innym kraju.

II. ŹRÓDŁA INFORMACJI O STUDIACH

Najczęściej wskazywanym źródłem informacji o studiach, które w efekcie wybrali respondenci, jest internet – 52 wskazania; dalej lokują się „inni studenci uczący się w KAAFM” – 31 wskazań, a pierwszą trójkę zamykają „przedstawiciele KAAFM w Ukrainie”, wśród których mieszczą się „rekruterzy”⁹ – 24 odpowiedzi. Za nimi plasują się „studenci uczący się w Polsce”, ale w innych szkołach niż KAAFM – 13 odpowiedzi, i „znajomi niebędący jednocześnie członkami rodziny” – 12 odpowiedzi. Te pięć kategorii sumuje się do 132 wskazań, co stanowi niemal 85% wszystkich 156 odpowiedzi (N = 156, ponieważ respondenci mogli wskazać i wskazywali więcej niż jedno źródło informacji). Pozostałe odpowiedzi to: członkowie rodziny – 4, targi edukacyjne – 3, plakat – 3, inne osoby – 3, środki masowego przekazu (prasa, radio, telewizja) – 3, inni studenci, nieuczący się w Polsce – 3, oraz źródła inne niż wymienione w kafeteriach załączonych do pytania – 5.

⁹ Nazwa „rekruterzy”, używana potocznie w środowisku uczelnianym, nie pojawia się w pytaniu ankiety, ponieważ dla respondentów jest ona aksjologicznie nieobojętna. „Rekruter” jest raczej postrzegany jako ktoś, kto reprezentuje uczelnię, chociaż – jak się dowiadujemy – nie zawsze działa za jej zgodą bądź z jej upoważnienia, ale jedynie w interesie własnym lub zatrudniającej go firmy, zwłaszcza wtedy, kiedy za taką informację pobierana jest opłata.

III. MOTYWY WYBORU MIEJSCA STUDIÓW

Ogólne pytanie o motywy wyboru miejsca studiów zostało rozłożone na trzy części: pytanie o wybór kraju (Polski), miasta (Krakowa) oraz uczelni (KAAFM). Wszystkie trzy pytania zadano w formie otwartej, a zatem respondent nie wybierał z kafeterii zamkniętych możliwości, ale swój motyw musiał samodzielnie określić i nazwać. Część odpowiedzi powtarza się w tych trzech pytaniach, ponieważ motywacje respondentów w ich świadomości nie były analitycznie rozdzielane. Podział ten jest zabiegiem badacza, a nie badanego. Na tym poziomie opisu podaję je w taki sposób, w jaki zostały przyporządkowane poszczególnym pytaniom. Należy dodać, że w tym miejscu w przypadku każdej części pytania N jest wyraźnie różna (większa od liczby respondentów), ponieważ studenci mogli wymienić dowolną ilość subiektywnie dostrzeganych przyczyn czy motywów, dla których wybrali Polskę jako kraj, Kraków jako miasto, a Krakowską Akademię im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego jako uczelnię. Proporcje odpowiedzi (wyrażone w procentach) należało zatem obliczać w stosunku do całkowitej sumy wskazań (odpowiednio 168 dla kraju, 112 dla miasta i 146 dla uczelni), a nie w stosunku do liczby kwestionariuszy zakwalifikowanych do analizy (98). Lista uporządkowanych w powyższy sposób motywów przedstawia się następująco.

Motywy decydujące o podjęciu studiów w Polsce (N = 168)

1. Możliwość otrzymania dyplomu europejskiego – 36 (21,4%)
2. Wysoki poziom studiów w Polsce – 24 (14,3%)
3. Lepsza przyszłość i praca w Europie – 18 (10,7%)
4. Dobra, przystępna cena studiów – 15 (8,9%)
5. Geograficzna bliskość Ukrainy – 14 (8,3%)
6. Doświadczenie życia za granicą – 12 (7,1%)
7. Lepsze życie w Polsce – 9 (5,4%)
8. Dobre miejsce startu w dorosłe życie – 8 (4,8%)
9. Możliwość swobodnego podróżowania po Europie – 8 (4,8%)
10. Brak korupcji w porównaniu z Ukrainą – 6 (3,6%)
11. Atrakcyjność i piękno kraju (Polski) – 4 (2,4%)
12. Brak egzaminu wstępnego – 3 (1,8%)

13. Podobieństwo języka i kultury – 2 (1,2%)

14. Inne – 9 (5,4%)¹⁰

Motywy decydujące o podjęciu studiów w Krakowie (N = 112)

1. Piękne, ciekawe miasto kultury, architektury, historii – 40 (35,7%)

2. Tu mieści się KAAFM – 15 (13,4%)

3. „Podoba mi się” – 14 (12,5%)

4. Miasto studentów – 9 (8%)

5. Tu mam znajomych, kolegów, członków rodziny – 9 (8%)

6. Blisko do domu – 8 (7,1%)

7. Znałem/znałam to miasto wcześniej – 7 (6,3%)

8. Rozwija się, młode miasto – 5 (4,5%)

9. Miasto możliwości – 4 (3,6%)

10. Inne – 1 (0,9%) („nie lubię Warszawy”)

Motywy decydujące o podjęciu studiów w KAAFM (N = 146)

1. Dobra, przystępna cena – 27 (18,5%)

2. Liczba i różnorodność kierunków i specjalności, możliwości wyboru, ciekawy profil studiów – 26 (17,8%)

3. Dobra infrastruktura, jaką oferuje Akademia – 15 (10,3%)

4. „Podoba mi się” – 13 (8,9%)

5. Dobrzy, kompetentni i przyjaźni wykładowcy – 10 (6,8%)

6. Wysoki poziom nauczania – 9 (6,1%)

7. Dużo znajomych, wcześniejsza współpraca – 10 (6,8%)

8. Pozytywne opinie o uczelni, „dobra reputacja” – 7 (4,8%)

9. Nowoczesna uczelnia – 7 (4,8%)

10. Studia w języku angielskim – 6 (4,1%)

11. Studiuje dużo Ukraińców – 6 (4,1%)

12. Brak egzaminu wstępnego, łatwość zaliczania przedmiotów – 4 (2,7%)

13. Najlepszy wybór spośród sprawdzanych ofert – 3 (2,1%)

14. Niepotrzebna Karta Polaka – 2 (1,4%)

15. Inne – 1 (0,7%) („przypadek”)

¹⁰ Znalazły się tu pojedyncze odpowiedzi, np.: ciekawość, możliwości rozwoju, nauczyciele, studia w języku angielskim, szeroki zakres programów, możliwość samorealizacji, wilgotny klimat.

Motywy podjęcia decyzji o studiowaniu, podzielone w badanej próbie w relacji do trzech obszarów: kraju, miasta i uczelni, dają się dodatkowo zagregować w obrębie czy wewnątrz tych wydzielonych obszarów. W konsekwencji tego zabiegu okazuje się, że decyzje o studiowaniu w Polsce są w istocie pochodną trzech lub nawet czterech różnych perspektyw postrzegania Polski. W zbiorze argumentów za wyborem Krakowa jako miasta studiów wyodrębnić można cztery rodzaje motywacji, a w zbiorze motywów decydujących o wyborze Krakowskiej Akademii nawet osiem. Zebrane kategorie motywów w większości wypowiedzi rzeczywiście odnoszą się do kontekstu zawartego w pytaniu (Polski, Krakowa, uczelni). W każdym z tych trzech kontekstów pojawiają się jednak także niemal identyczne typy motywów, które w istocie rzeczywiście mogą dotyczyć indywidualnie każdego z nich z osobna albo wszystkich razem, albo nawet żadnego, bądź też wyrażać po prostu pewną uogólnioną postawę respondenta. Chodzi tu o motywacje o charakterze praktycznym, takim jak koszt studiowania i utrzymania, względnie przewidywalny stopień trudności uzyskania dyplomu, konkurencyjność, mieszkające w Polsce lub Krakowie bliskie osoby oraz ich opinie, doświadczenia i sugestie. Ponieważ ten typ motywów pojawia się w osobnych wypowiedziach w odniesieniu do każdego z interesujących nas obszarów, powinien także zostać uwzględniony przy każdym z analizowanych kontekstów.

Wybór Polski jako kraju studiowania

Analiza motywów wyboru Polski jako miejsca studiów ujawnia cztery odrębne perspektywy, z których respondenci patrzą na nasz kraj. Perspektywa pierwsza odnosi się do Polski postrzeganej przez pryzmat przynależności do Unii Europejskiej, druga pokazuje Polskę jako kraj atrakcyjny niejako immanentnie, by nie rzec autotelicznie, co oznacza, że bez względu na inne konteksty jest ona „sama w sobie” na tyle interesująca, by podjąć tu studia, trzecia odnosi się raczej do „zagranicy”, jako obszaru atrakcyjnego, nowego doświadczenia, przeciwstawianego „krajowemu”, znanemu, a ponieważ Polska jest „zagranicą”, staje się atrakcyjna. Czwarta perspektywa dotyczy wspomnianych powyżej atrybutów „praktycznych”.

- Europejska atrakcyjność Polski

Spośród czterech wspomnianych perspektyw postrzegania Polski jako dobrego miejsca studiowania w pierwszej z nich atrakcyjność Polski wynika z atrakcyjności Europy, w której umieszczana jest Polska. W tym kontekście należy interpretować motywy oznaczone na liście numerami 1, 3 i 9.

Powtórzmy w tym miejscu, że motywy zgrupowane w zbiorze odpowiedzi oznaczonym numerem 1 to „możliwość otrzymania dyplomu europejskiego”, co oznacza uznanie dyplomu ukończenia studiów w krajach Unii Europejskiej. W zbiorze numer 2 mieszczą się przekonania o perspektywie lepszej przyszłości i pracy w Europie w porównaniu z – tu posłużę się niedopowiedzeniem – obecną sytuacją w Ukrainie. Zbiór numer 9 skupia motywy bardziej praktyczne, a mianowicie to, że status studenta uczelni polskiej daje zainteresowanym „możliwość swobodnego podróżowania po Europie”. Odpowiedzi sygnalizujące wybór studiów w Polsce dlatego, że – najogólniej mówiąc – otwiera on studentom z Ukrainy bramy do Europy, pojawiają się w sumie 62 razy, co stanowi 37% wszystkich odpowiedzi uzasadniających wybór kraju studiów i plasuje tę przyczynę na pierwszym miejscu w hierarchii.

- Immanentna atrakcyjność Polski

Na drugim miejscu znalazła się grupa cech, które można określić mianem „immanentnej atrakcyjności Polski”, związanej nie z jej położeniem geograficznym czy politycznym, ale z różnymi kategoriami wynikającymi z istoty jej systemu społecznego, politycznego czy kulturowego. Za zbiory tego typu motywów uznałem odpowiedzi oznaczone numerami 2, 5, 7, 10, 11 i 13. Przypomnijmy, jakie wskazania kryją się za wymienionymi numerami. Zbiór oznaczony numerem 2 to „wysoki poziom studiów w Polsce”, 5 – „geograficzna bliskość Ukrainy”, 7 – „lepsze życie w Polsce”, 10 – „brak korupcji w porównaniu z Ukrainą”, 11 – „atrakcyjność i piękno kraju”, oraz 13 – „podobieństwo języka i kultury” (polskich i ukraińskich). Te zbiory zawierają w sumie 59 odpowiedzi, co stanowi 35,2% uzasadnień wyboru Polski. Należy dodać, że w 8 wypowiedziach respondenci uznali Polskę za „dobre miejsce startu w dorosłe życie” (4,8%), ale ponieważ te wskazania pojawiają się w kontekście Polski jako reprezentanta szerszej kategorii „zagranicy”, zostały przeniesione do następnej grupy cech charakteryzujących wybór miejsca studiów.

- Atrakcyjność Polski jako „zagranicy”

W świetle 20 odpowiedzi (11,9%) Polska studentom z Ukrainy jawi się przede wszystkim jako emanacja szerszej kategorii „zagranicy”, niekiedy w towarzystwie innych argumentów za wyborem naszego kraju na miejsce nauki. Spośród tych 20 wskazań większość, bo 12 (w stosunku do ogółu wypowiedzi – 7,1%), podkreśla oczekiwane korzyści wynikające

z „doświadczenia życia za granicą”, a pozostałe 8 (4,1% ogółu odpowiedzi) należy do wspomnianego wcześniej zbioru, wskazującego, że jest to „dobre miejsce startu w dorosłe życie”.

- „Praktyczna” atrakcyjność Polski

Zbiór ten jest reprezentowany przez dwa typy wypowiedzi. Pierwszy, ujawniony 15 razy (8,9% wszystkich odpowiedzi), skupia się na „dobrej” bądź „przystępnej” cenie studiów (koszt czesnego) lub relatywnie (w odniesieniu do innych krajów europejskich, ale nie Ukrainy) niższych kosztów utrzymania. Ponadto troje respondentów jako ważny powód decyzji podaje „brak egzaminu wstępnego” jako warunku rozpoczęcia studiów. Dodać należy, że ten typ argumentacji pojawia się także w pozostałych kontekstach lokalizacji studiów.

Decyzja o studiowaniu w Krakowie

- Uroda i atrakcyjność miasta

Kraków jest dla respondentów miastem atrakcyjnym i lubianym. Decydują o tym niemal te same kryteria, które wprowadziły centrum miasta na listę światowego dziedzictwa UNESCO, czyli kultura, architektura i historia. To dzięki nim w 40 wypowiedziach (35,7% wszystkich odpowiedzi) ankietowani uznali miasto za piękne, ciekawe i atrakcyjne na tyle, by związać się z nim na okres studiów. Ponadto miasto w oczach studentów z Ukrainy łączy historyczną tradycję z młodością, dynamiką i potencjałem rozwoju, co pozwala optymistycznie patrzeć w przyszłość („miasto studentów”, „młode miasto”, „rozwija się”, „miasto możliwości”) – znajduje to wyraz w 18 opiniach (16,1%). Jeżeli do tej grupy wypowiedzi dodamy motyw jednocześnie najbardziej spontaniczny oraz autoteliczny, wyrażony przez 14 badanych (12,5%) w prostym stwierdzeniu „podoba mi się”, to suma argumentów za wyborem Krakowa ze względu na atrakcyjny charakter miasta rośnie do 72, a proporcja w stosunku do ogółu – do 64,3%.

- „Bliskość” Krakowa

Na drugim miejscu pojawia się grupa motywów wynikających z poczucia obiektywnej lub subiektywnej bliskości Krakowa dla respondenta. Lokują się tu zarówno odległość od domu rodzinnego, jak i obecność w Krakowie znajomych, kolegów lub członków rodziny, a także wcześniejszy bezpośredni kontakt z miastem. W sumie ten typ argumentów odnajdujemy w 24 wskazaniach, odpowiadających proporcji równej 21,4% ogółu.

- „Tu mieści się KAAFM”

Z pewnym zaskoczeniem, ale też z satysfakcją zanotowałem, że o wyborze Krakowa jako miasta studiów zdecydowała lokalizacja Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. To nie dlatego wybrano KAAFM, że znajduje się ona w Krakowie, ale odwrotnie – Kraków dlatego, że „tu mieści się KAAFM”. Argument ten pojawił się 15 razy, czyli stanowi 13,4% odpowiedzi. Nie podejmuję się jednak próby odpowiedzi czy spekulacji na temat uzasadnienia tego faktu i ograniczam się wyłącznie do jego zakomunikowania.

- Argument osobny bez komentarza

W ten sam sposób przekazuję informację, że jeden respondent wybrał Kraków dlatego, że „nie lubi Warszawy”.

Decyzja o studiowaniu w KAAFM

Na pytania ankiety służącej zebraniu danych, z których korzystam, pisząc to opracowanie, odpowiadali studenci naszej akademii, a więc osoby, które dokonały już pozytywnego jej wyboru jako miejsca swych studiów na podstawie oceny różnorodnych informacji czerpanych ze źródeł opisanych w części II. Zbudowali z nich obraz miejsca, infrastruktury, programu, wykładowców, atmosfery i wielu innych czynników decydujących o wyborze Frycza Modrzewskiego, a nie innej – zagranicznej, polskiej czy krakowskiej – uczelni. Na ocenę tego obrazu, malowanego odpowiedziami na pytania ankiety, wpływają takie kryteria, jak jakość i cena studiów, opinie innych połączonych z osobistymi wrażeniami, wcześniejsze doświadczenia i obecność znajomych, względna łatwość studiowania, porównanie do innych ofert i kilka takich, które nie mieszczą się w proponowanej kategorizacji. Pamiętamy jednak, że w badanym zbiorze znaleźli się studenci, którzy mają już co najmniej siedmiomiesięczne doświadczenie nauki w KAAFM (68 studentów I roku), a w przypadku najstarszych – blisko trzyletnie (9 studentów III roku). To powoduje, że początkowa ocena uczelni w różnym stopniu, ale we wszystkich przypadkach, została już zweryfikowana przez osobiste doświadczenia respondentów. Pamiętając o ostatniej uwadze, przyjrzyjmy się analizie typów motywacji decydującej o wyborze uczelni, uszeregowanych według malejącej częstości wyborów.

- Jakość studiów

Na czele listy znajduje się „jakość studiów”, określana odpowiedziami znajdującymi się na liście pod numerami 2 (liczba i różnorodność kierunków

i specjalności, możliwości wyboru, ciekawy profil studiów), 3 (dobra infrastruktura akademii), 5 (dobrzy, kompetentni i przyjaźni wykładowcy), 6 (wysoki poziom nauczania), 9 (nowoczesna uczelnia) oraz 10 (nieco bardziej specyficzna kategoria: oferta studiów w języku angielskim). Wszystkie te oceny sumują się do 73, co stanowi 50% ogółu odpowiedzi (N dla odpowiedzi na to pytanie równa się 146).

- Korzystna cena

Ten rodzaj odpowiedzi, formułowany w kategoriach bezwzględnych, np. „dostępna cena”, „niedrogie studia”, lub względnych, np. „taniej niż [gdzie indziej]”¹¹, wybrało 27 badanych (18,5%). Na liście jednoznacznych i niezagregowanych kategorii wyboru znajduje się on pod numerem 1 i jest najczęściej przytaczanym argumentem za wyborem uczelni. Warto jednak dodać, że pod numerem 2 z liczbą wskazań mniejszą zaledwie o jedno (26 wskazań) mieści się „liczba i różnorodność kierunków i specjalności, możliwości wyboru, ciekawy profil studiów”.

- Pozytywne opinie innych korespondujące z własnymi wrażeniami

W tej kategorii kluczowe znaczenie ma słowo „opinia”, chociaż jej źródła różnią się od siebie. Na 20 uzyskanych tu odpowiedzi (13,7%) składa się 13 typu „podoba mi się” oraz nieodniesione do nikogo albo jedynie do „uogólnionego innego” przekonanie o „dobrej reputacji” wyrażone przez 7 respondentów.

- Wcześniejsze doświadczenia i obecność znajomych

Na wcześniejszy kontakt z uczelnią oraz zadzierzgnięte tam przyjaźnie lub znajomości, a także obecność licznej grupy rodaków jako motyw wyboru szkoły wskazało razem 16 studentów (11%). Dla porównania zauważmy, że znajomych studiujących w KAAFM jako źródło informacji o uczelni na plan pierwszy wysunęło 31 osób.

- Inne

Do tego zbioru zaliczyłem 10 odpowiedzi, w tym 4 wskazywały na brak egzaminu wstępnego i względną „łatwość zaliczania przedmiotów”, 3 respondentów uznało, że oferta KAAFM była najlepsza spośród sprawdzanych propozycji, w 2 odpowiedziach jako powód podawano to, że do zapisania

¹¹ W tym miejscu niekiedy wstawiano nazwę innej uczelni.

się na uczelnię niepotrzebna była Karta Polaka¹², a w 1 odpowiedzi przyznano, że o wyborze zadecydował przypadek.

IV. ROZUMIENIE JĘZYKA POLSKIEGO

Kandydaci na studia w KAAFM, którzy mają świadectwo dojrzałości uzyskane w kraju innym niż Polska, zobowiązani są do posiadania certyfikatu znajomości języka wykładowego (uczelnia oferuje studia w języku polskim lub angielskim) na minimalnym poziomie B2 według przyjętego przez Radę Europy Europejskiego Systemu Opisu Kształcenia Językowego. Jeżeli nie posiadają certyfikatu, mogą zostać przyjęci na studia na podstawie pozytywnego wyniku egzaminu wstępnego (na studia w języku angielskim) lub egzaminu certyfikującego Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego (na studia w języku polskim; egzamin spełnia kryteria poziomu B1).

Osoba posługująca się językiem na tym [B1] poziomie rozumie znaczenie głównych wątków przekazu zawartego w jasnych, standardowych wypowiedziach, które dotyczą znanych jej spraw i zdarzeń typowych dla pracy, szkoły, czasu wolnego itd. Potrafi radzić sobie z większością sytuacji komunikacyjnych, które mogą się zdarzyć podczas podróży w rejonie, gdzie mówi się danym językiem. Potrafi tworzyć proste, spójne wypowiedzi na tematy, które są jej znane lub które ją interesują. Potrafi opisywać doświadczenia, wydarzenia, marzenia, nadzieje i aspiracje, krótko uzasadniając bądź wyjaśniając swoje opinie i plany¹³.

Bezpośrednie kontakty ze studentami, zwłaszcza na początku I roku, pokazują, że ten formalnie stwierdzony stan zaawansowania językowego w wielu przypadkach nie odzwierciedla rzeczywiście posiadanych umiejętności. By odnieść się do tego spostrzeżenia, postanowiłem zadać badanym pytania o ich własną ocenę znajomości języka polskiego w dwóch

¹² „Dokument potwierdzający przynależność do narodu polskiego, który może być przyznany osobie nieposiadającej obywatelstwa polskiego albo zezwolenia na osiedlenie się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej oraz deklarującej przynależność do narodu polskiego i spełniającej określone ustawą warunki”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Karta_Polaka (dostęp 30 IX 2016). Jednym z uprawnień gwarantowanych przez Kartę Polaka jest prawo „dostępu do szkół publicznych wszystkich szczebli na zasadach obowiązujących obywateli polskich” (*ibidem*).

¹³ Cyt. za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Poziom_bieg%C5%82o%C5%9Bci_j%C4%99zykowej (dostęp 14 X 2016).

przekrojach czasowych: w pierwszym miesiącu studiów (pytanie 9) oraz w momencie przeprowadzenia badań (pytanie 10), co w przypadku zaczynających studia na I roku przypadało na siódmy, ósmy lub dziewiąty miesiąc ich pobytu i nauki w Polsce. Student był proszony o ocenę swojego poziomu rozumienia języka polskiego według pięciopunktowej skali (od pięciu punktów w przypadku odpowiedzi „rozumiem wszystko” do jednego punktu za wybór kategorii „miałem/mam... kłopoty ze zrozumieniem większości wypowiedzi”). Uzyskane wyniki pokazują w tabeli 2.

Tabela 2. Autoocena poziomu rozumienia języka polskiego w pierwszym miesiącu studiów w porównaniu ze stanem w dniu wypełniania kwestionariusza ankiety (N = 98)

| W pierwszym miesiącu studiów | | W dniu przeprowadzenia badań (pomiędzy 21 kwietnia a 16 maja oraz 14 czerwca 2016 roku) | |
|--|----------------------|---|----------------------|
| Wybrana kategoria | Liczba odpowiedzi | Wybrana kategoria | Liczba odpowiedzi |
| Rozumiałem/rozumiałam wszystko | 18 | Rozumiem wszystko | 55 |
| Nie wszystko dokładnie rozumiałem/rozumiałam, ale nie miałem / nie miałam kłopotów z odczytaniem ogólnego sensu wypowiedzi | 38 | Nie wszystko dokładnie rozumiem, ale nie mam kłopotów z odczytaniem ogólnego sensu wypowiedzi | 34 |
| Czasem potrzebowałem/potrzebowałam pomocy innych osób | 30 | Czasem potrzebuję pomocy innych osób | 5 |
| Rozumiałem/rozumiałam tylko proste wypowiedzi | 5 | Rozumiem tylko proste wypowiedzi | – |
| Miałem/miałam kłopoty ze zrozumieniem większości wypowiedzi | 3 | Mam kłopoty ze zrozumieniem większości wypowiedzi | – |
| Brak odpowiedzi | 4 | Brak odpowiedzi | 4 |

Nie wnikając w rzeczywiste kompetencje językowe respondentów, dostrzegamy, że w ciągu 7 do 9 miesięcy bardzo wyraźnie wzrosła liczba studentów wysoko oceniających swoje umiejętności językowe. Zbiór

„rozumiejących wszystko” powiększył się z 18 studentów w pierwszym miesiącu nauki do 55 w dniu przeprowadzenia badań, a zbiór „potrzebujących pomocy innych osób” skurczył się z 30 do 5, przy czym wszyscy z tej piątki, jak pokazują dane z tabeli 3, studiowali na I roku. Po 7 miesiącach nauki w Polsce żaden z respondentów nie zaliczył siebie do dwóch dolnych kategorii. Gdy uwzględni się, że wśród respondentów około 10 osób wybrało studia w języku angielskim, wynik ten pokazuje, że dla studentów z Ukrainy język polski (w mowie) nie stanowi bariery komunikacyjnej. Obserwacje prowadzone podczas pracy z tymi studentami ujawniają, że gorzej wygląda kwestia umiejętności pisania po polsku. Z braku danych potwierdzonych badaniami empirycznymi temat ten nie będzie jednak dalej rozwijany.

Jako uzupełnienie opisu stopnia rozumienia języka polskiego w samoocenie studentów należy traktować tabelę 3, pokazującą zależność tej oceny od roku studiów.

Tabela 3. Rok studiów a autoocena poziomu rozumienia języka polskiego w dniu wypełniania kwestionariusza ankiety (N = 96)

| Autoocena | Rok studiów (wszystkie lata: N = 96) | | |
|---|--------------------------------------|--------------|--------------|
| | I N = 71 | II N = 16 | III N = 9 |
| Rozumiem wszystko | 35 (49,2%) | 12 (75%) | 7 (78%) |
| Nie wszystko dokładnie rozumiem, ale nie mam kłopotów z odczytaniem ogólnego sensu wypowiedzi | 29 (40,8%) | 4 (25%) | 2 (22%) |
| Czasem potrzebuję pomocy innych osób | 7 (9,9%) | – | – |
| Suma odpowiedzi na oba pytania (autoocena i semestr/rok studiów) | 71 | 16 | 9 |
| Brak odpowiedzi na pytanie o semestr/rok studiów | 2 | | |

Podkreślam w tym miejscu, że w próbie badawczej 71 studentów (74%) było na roku I, 16 (16,7%) na roku II oraz 9 (9,4%) na III roku studiów (razem: 96). W sumie na to pytanie odpowiedziało 96 osób, co oznacza, że w dwóch przypadkach respondenci tego nie zrobili. Wyniki przedstawione w tabeli 3 układają się we wzór dość oczywisty: poziom samooceny rozumienia języka polskiego przez studentów rośnie wraz z wydłużaniem się czasu studiowania.

V. KONTAKTY Z POLAKAMI

Zakładamy, że postęp w zakresie sprawności posługiwania się językiem polskim wynika z upływu czasu pobytu studentów w Polsce, obowiązku uczestniczenia w kursach języka polskiego organizowanych przez uczelnię¹⁴, ale przede wszystkim z częstotliwości i intensywności rozmów w języku polskim. Kontakty z Polakami w języku polskim odbywają się w obrębie dwóch obszarów: formalnego (na uczelni – głównie w procesie dydaktycznym, a także dla niektórych w miejscu pracy) oraz nieformalnego (w sferze prywatnej). Za wskaźnik częstotliwości/intensywności rozmów po polsku uznałem odpowiedź na pytanie o to, jak wiele czasu w skali dnia zajmują badanym rozmowy w tym języku. W świetle tych subiektywnych szacunków zawartych w 96 odpowiedziach (N = 96):

- przez większość dnia rozmawiało 7 respondentów,
- często – 24,
- mniej więcej w połowie rozmów języka polskiego używały 34 osoby,
- przez mniejszą część dnia rozmawiało w tym języku 17 osób,
- od czasu do czasu – 14.

Okazuje się, że ekspozycja studentów polskiej uczelni mieszkających w Polsce na kontakty w języku polskim nie jest szczególnie wysoka. Oceniają oni, że około $\frac{2}{3}$ rozmów odbytych w ciągu dnia przebiega w języku polskim, ale jednak $\frac{1}{3}$ badanych rozmawia po polsku rzadko lub wręcz sporadycznie. Oznacza to, że przez większość czasu przebywają oni w kręgu rozmówców swojego języka rodzimego. Potwierdzenie tego przypuszczenia znajdujemy w rozkładzie 96 odpowiedzi przy pytaniu 11 o to, skąd pochodzą osoby, z którymi badani codziennie rozmawiają. Rozkład ten przedstawia się następująco (N = 96):

- wyłącznie z kraju mojego pochodzenia – 18,
- w większości z kraju mojego pochodzenia – 42,
- w połowie z kraju mojego pochodzenia – 28,
- w mniejszości z kraju mojego pochodzenia – 7,
- rzadko z kraju mojego pochodzenia – 1.

¹⁴ Na podstawie Zarządzenia Rektora Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego nr 16/2014 z 5 maja 2014 roku uczelnia wprowadziła 120-godzinny obowiązkowy kurs języka polskiego dla cudzoziemców rozpoczynających studia w języku polskim. Zob. http://www.ka.edu.pl/gfx/ksw/userfiles/rekrutacja/2014_2015/zarzadzenie_r._kursy_j._polskiego_dla_cudzoziemcow.pdf (dostęp 4 X 2016).

W ujęciu proporcjonalnym struktura pochodzenia, a w zasadzie obywatelstwa codziennych rozmówców, a co za tym idzie – bezpośrednich kontaktów badanych studentów – staje się wyraźniejsza od oglądu ich liczebności. Niemal 90% (dokładnie 89,4%) badanych deklaruje, że połowa i więcej ich wszystkich codziennych rozmów toczy się w grupie osób wywodzących się z państwa ich pochodzenia¹⁵, a jedynie około 10% – że rozmowy odbywają się poza tym kręgiem. Nie chcę posługiwać się tu terminem „gettoizacja”, obarczonym pejoratywnymi skojarzeniami, ale uzyskane wyniki świadczą o wysokim poziomie izolacji tej zbiorowości i jej jeszcze słabej podatności na procesy integracyjne. Jedną z przyczyn tego stanu może być relatywnie krótki okres studiowania w Polsce (74% respondentów w czasie przeprowadzenia badań studiowało na I roku). Przyjrzyjmy się więc ponownie danym dotyczącym pochodzenia codziennych rozmówców respondentów oraz częstotliwości i intensywności rozmów w języku polskim w kontekście roku studiów, przy czym osobnymi kategoriami porównawczymi będą studenci I roku studiów oraz zagregowany zbiór studiujących na II i III roku.

Tabela 4. Rok studiów a struktura pochodzenia codziennych rozmówców respondentów¹⁶ (N = 96)

| Kategorie pochodzenia codziennych rozmówców respondentów | Rok studiów (N = 96) | | | |
|--|----------------------|----|--------------------|----|
| | I (74%) | | II + III (26%) | |
| | Liczba (N = 71) | % | Liczba (N = 25) | % |
| Wyłącznie z kraju mojego pochodzenia (z Ukrainy) | 15 | 21 | 3 | 12 |
| W większości z kraju mojego pochodzenia | 31 | 44 | 11 | 44 |
| W połowie z kraju mojego pochodzenia | 21 | 30 | 7 | 28 |
| W mniejszości z kraju mojego pochodzenia | 4 | 5 | 3 | 12 |
| Rzadko z kraju mojego pochodzenia | 0 | 0 | 1 | 4 |

¹⁵ Próba badawcza obejmowała obywateli Ukrainy. Jej wewnętrzne podziały językowe, religijne czy – szerzej – etniczne nie wchodziły w zakres problemu badawczego.

¹⁶ W ankiecie umieszczono pytanie następującej treści: „Osoby, z którymi codziennie rozmawiam, pochodzą:”. Pod tym zdaniem zamieszczone były kategorie wyboru zacytowane w tabeli 4.

Pomimo że przedstawione w procentach proporcje, zwłaszcza z powodu niskiej liczebności respondentów z II i III roku studiów, nie mają istotnego znaczenia w rozumieniu statystyki, to jednak prowokują do zadania pytania o to, czy dłuższy czas studiowania rzeczywiście prowadzi do zmiany środowiska codziennych kontaktów studentów z Ukrainy, a w konsekwencji do ich głębszej integracji ze środowiskiem studentów polskich, czy też izolacja w obrębie zbiorowości własnego kraju pozostaje cechą trwałą. W szerszym kontekście pytanie to dotyczy oczywiście także innych studentów obcokrajowców. Dane uzyskane w naszych badaniach mają widoczne „spłaszczenie” wartości skrajnych na wyższych latach studiów, ale nie uprawniają do odpowiedzialnego przyjęcia tu jednoznacznej odpowiedzi, zwłaszcza w sytuacji, gdzie pojedyncza odpowiedź ma wartość 4 punktów procentowych. Gdyby jednak wspomniane „spłaszczenie” wartości skrajnych (relatywny spadek proporcji rozmówców pochodzących wyłącznie z kraju pochodzenia respondenta oraz relatywne zwiększenie proporcji odpowiedzi stwierdzających, że rozmówcy rzadko pochodzą z tego samego kraju) interpretować jako skutek dłuższego przebywania studentów lat wyższych w Polsce i jako pojawienie się symptomów integracyjnych, to utrzymywanie się na podobnym poziomie proporcji odpowiedzi na pytania ze środka skali wskazywałoby na bardzo wyraźne ograniczenie tych symptomów. Dla uzyskania wiarygodniejszej odpowiedzi konieczne jest przeprowadzenie badań na znacznie większej i bardziej zrównoważonej próbie respondentów.

By dopełnić obraz wpływu długości czasu studiowania na procesy integracji studentów z Ukrainy ze społeczeństwem polskim, przyjrzyjmy się temu, czy rok studiów zmienia częstotliwość posługiwania się językiem polskim. Dane te przedstawiam w tabeli 5.

Zaprezentowany rozkład dość wyraźnie pokazuje bardzo interesującą tendencję. Pomimo że na roku II i III w porównaniu z rokiem I krąg codziennych rozmówców naszych respondentów zmienia się w bardzo niewielkim stopniu i wciąż większość czasu spędzają oni w gronie swoich rodaków, to jednak wyraźnie częściej posługują się językiem polskim. Przez większość dnia po polsku rozmawia 12% studentów II i III roku w porównaniu z niecałymi 6% na roku I. Proporcja wybierających pozostałe kategorie odpowiedzi (z wyjątkiem kategorii „mniej więcej w połowie”, na którą wskazuje niemal taka sama liczba badanych z roku I, jak i II łącznie z III) również wskazuje na zwiększenie się proporcji czasu poświęcanego na rozmowy po polsku. Konstatację tę należy jednak traktować bardzo ostrożnie, ponieważ nie ma ona wystarczającej podstawy statystycznej. Powtórzmy więc, że

nieproporcjonalnie mała liczba studentów II i III roku w stosunku do roku I (w proporcji bliskiej $\frac{1}{4}$) nie upoważnia do tworzenia szerszych analiz wpływu roku studiów na wzrost kompetencji językowych czy fluktuacje innych zmiennych, pozostawiając odpowiedzi na wiele stawianych tu pytań przyszłym studiom empirycznym.

Tabela 5. Rok studiów a proporcja czasu posługiwania się językiem polskim w ciągu dnia¹⁷ (N = 96)

| Proporcja czasu posługiwania się językiem polskim w ciągu dnia | Rok studiów (N = 96) | | | | | |
|--|----------------------|----|-----------------|----|-------------------------------------|----|
| | I (74%) | | II + III (26%) | | I + II + III (Całość badanej próby) | |
| | Liczba (N = 71) | % | Liczba (N = 25) | % | Liczba (N = 96) | % |
| Przez większość dnia | 4 | 6 | 3 | 12 | 7 | 7 |
| Często | 14 | 20 | 10 | 40 | 24 | 25 |
| Mniej więcej w połowie moich rozmów | 25 | 35 | 9 | 36 | 34 | 35 |
| Przez mniejszą część dnia | 16 | 22 | 1 | 4 | 17 | 18 |
| Od czasu do czasu | 12 | 17 | 2 | 8 | 14 | 14 |

Wiele klasycznych teorii asymilacji, poczynając od koncepcji Milтона M. Gordona¹⁸, posługuje się pojęciem asymilacji strukturalnej, która traktowana jest jako rodzaj progu akceptacji imigranta jako członka społeczeństwa przyjmującego. Symbolicznymi, ale i realnymi wyznacznikami tej akceptacji są, zgodnie z tradycją Maxa Webera, dwa kryteria: **connubium**¹⁹, które – najprościej mówiąc – oznacza społeczną akceptację dla małżeństw mieszanych, oraz **komensalizm**, w interesującym nas przypadku oznaczający

¹⁷ W ankiecie użyto stwierdzenia: „Po polsku rozmawiam:”, które respondent miał dokończyć poprzez wybór jednej z pięciu kategorii zacytowanych w tabeli 5.

¹⁸ Koncepcja po raz pierwszy została opisana w: M.M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964.

¹⁹ Pojęcie **connubium** w studiach nad etnicznością określa finalne stadium asymilacji, czyli amalgamację, co oznacza integrację pomiędzy grupami etnicznymi (a także rasowymi i narodowymi) w wyniku zawierania małżeństw przez osoby należące do odmiennych kategorii grupowych.

współbiesiadnictwo (wspólne spożywanie posiłków) podejmowane przez ludzi zaliczanych do odrębnych kategorii społecznych (klasowych, rasowych, etnicznych, narodowościowych, płci, wieku itp.). Podobną rolę odgrywa przyjmowanie „obcego” we własnym domu lub wizyta u niego. By uchwycić w omawianych badaniach rolę tego kryterium, zamieściłem w ankiecie dwa powiązane ze sobą pytania – pytanie 15 o treści: „Czy odwiedza Pan/Pani Polaków w ich miejscu zamieszkania?”, oraz pytanie 16: „Czy Polacy odwiedzają Pana/Panią w Pana/Pani miejscu zamieszkania?”. Rozkład odpowiedzi w całej próbie badawczej przedstawiam w tabeli 6.

Tabela 6. Wzajemne odwiedziny Polaków i Ukraińców w ich miejscach zamieszkania

| Kategoria odpowiedzi | Odwiedziny respondenta w miejscu zamieszkania Polaków (N = 98) | Odwiedziny Polaków w miejscu zamieszkania respondenta (N = 98) |
|--|--|--|
| Tak, często | 8 | 8 |
| Tak, czasami | 17 | 16 |
| Tak, odwiedziłem/odwiedziłam jedną osobę lub dwie | 12 | 9 |
| Spotykam się z Polakami, ale nie w ich/moim miejscu zamieszkania | 38 | 40 |
| Rzadko mam bliższe kontakty z Polakami | 19 | 19 |
| Brak odpowiedzi | 4 | 6 |

Otrzymane wyniki pokazują, że nasi studenci z Ukrainy najczęściej spotykają się z Polakami poza miejscami, w których mieszkają i jedni, i drudzy, co w odpowiedziach na oba pytania zaznaczyło około odpowiednio 38 i 40 respondentów. Żałuję, że nie zapytałem o to, gdzie konkretnie się spotykają (na uczelni, na Rynku Głównym, w piwiarni itp.), a także o charakter tych spotkań (umówione, intencjonalne, przypadkowe – bo przecież spotkanie Polaków w Polsce jest oczywiste, chociaż nie nieuchronne). Ale żal ten ma swoją dobrą stronę, bo wynika z potencjału tych pytań, co prawda ujawnionego dopiero na etapie analizy i dlatego niewykorzystanego. Daje jednak doświadczenie pozwalające nadrobić braki w następnych, bardziej pogłębionych studiach.

Jeśli chodzi o skrajne wartości częstotliwości odwiedzin: częstszych od średniej i rzadszych od średniej, to po wyłączeniu z analizy spotkań poza miejscem zamieszkania okazuje się, że duża izolacja studentów z Ukrainy w Krakowie raczej nam nie grozi. W sumie 37 respondentów przynajmniej raz odwiedziło jakiegoś Polaka w jego miejscu zamieszkania, a 33 przyjęło go u siebie. Optymizm w ocenie tych danych wynika jednak raczej z przeciwstawienia ich tym, które wskazują na brak takich odwiedzin, bo na rzadkie kontakty z Polakami w odpowiedzi na oba pytania wskazało po 19 osób, a jeśli brak odpowiedzi traktować jako wyraz obawy przed przyznaniem się do braku bliższych kontaktów, to te sumy rosną odpowiednio do 23 osób w przypadku odwiedzin u Polaków i 25 w przypadku pełnienia roli gospodarza takiej wizyty. Ponadto trzeba pamiętać, że 74% naszych respondentów w momencie wypełniania kwestionariusza ankiety było dopiero na I roku studiów. Równocześnie jednak około $\frac{1}{4}$ do $\frac{1}{3}$ studentów praktycznie nie ma bliskich kontaktów z Polakami, co ten wstępny optymizm „integracyjny” w znacznym stopniu studzi.

VI. PRZYKRE DOŚWIADCZENIA ZWIĄZANE Z POCHODZENIEM NARODOWYM STUDENTÓW

W badanej zbiorowości 22 respondentów potwierdziło, że doświadczyli przykrego traktowania w związku ze swym pochodzeniem narodowym, a 76 osób z takimi sytuacjami bezpośrednio się nie zetknęło. W ośmiu przypadkach doświadczenia te miały miejsce na terenie KAAFM, w kilku na terenie miasta. Najczęściej studenci skarżą się na brak szacunku dla ich kraju i kultury („Nie ma powagi dla obcokrajowców”), relacjonują przypadki niesprawiedliwych ocen („Dostaliśmy z kolegami 4,5, kiedy test był napisany poprawnie i było od razu powiedziane, iż nie jesteśmy Polakami, by znać ten przedmiot na 5”), skarżą się na odrzucanie przez studentów Polaków inicjatywy lepszego poznania się („W pierwszym miesiącu u nas nie było integracji z Polakami z naszego roku i to czasami oni mówili, żeby my nawet nie przyjeżdżali, bo i tak jest nas za dużo. Przykro to było słuchać”; „Było tak, że chciałam zapoznać się z Polkami, a one nie”), a nawet na zachowania jawnie nacjonalistyczne („Na zajęciach nie pogodziliśmy się ze studentami z Polski. Oni krzyczeli »Polska dla Polaków«”). Jeden z respondentów cytuje wulgarną uwagę, którą przypisuje wykładowcy: „O kurde, to tie pojebane Ukraińcy”.

Inna konkretna sytuacja została opisana w sposób następujący:

Kiedy miałem ćwiczenia z języka polskiego, Pani [...] bardzo często mówiła o tym, że kiedy jadę do tego kraju obcego na studia, to muszę świetnie rozmawiać w tym języku. Jej głównym celem było nauczyć języka, a nie brzydkimi zdaniem mówić w stronę studentów.

Być może w tym akurat przypadku intencja nauczyciela została zrozumiana opacznie, ale ogólne uwagi na temat „narzekania” przez profesorów na Ukrainę, „traktowania stereotypowego Ukraińców oraz niemilej postawy niektórych wykładowców” pojawiają się w wypełnionych kwestionariuszach znacznie częściej.

Na terenie miasta studenci doświadczyli odmowy obsługi w jednej z kawiarni w centrum Krakowa, czasami wulgarnych wyzwisk na ulicy czy odrzucenia na rynku pracy, co ilustruje następująca wypowiedź: „Kiedy szukałam pracę i telefonowałam w sprawie pracy, to mi mówiły: »Pani jest z Ukrainy, do widzenia«”. Jeden z respondentów, nie opisując w szczególności nieprzyjemnych zdarzeń, jakich doświadczył, w odpowiedzi na pytanie ankiety ujmuje to następująco: „Dlatego, że jestem Ukraińcem, niektóre Polacy myślą, że jestem z UPA i morduję Polaków”. Widać więc, że jest on w pełni świadomy obecności negatywnego stereotypu Ukraińca w społeczeństwie polskim. W dwóch przypadkach respondenci potwierdzili wystąpienie przykrych sytuacji, ale odmówili podania bliższego opisu, kwitując sprawę prostym „nie powiem” lub „nie chcę o tym mówić”.

Drugie pytanie w tej czteroelementowej sekwencji dotyczyło przykrych doświadczeń innych osób, które respondent zaobserwował lub o których słyszał. Rozkład odpowiedzi na pytanie „Czy kiedykolwiek w czasie Pana/Pani studiów był Pan / była Pani świadkiem doświadczenia przykrych sytuacji przez inną osobę z powodu pochodzenia narodowego” przedstawia się następująco: (A) TAK – 11 odpowiedzi, (B) NIE – 42 odpowiedzi, (C) słyszałem/słyszałam o takich sytuacjach od innych osób – 39 (razem: 92 odpowiedzi). W tym jednak przypadku z wyjątkiem opisu zajścia na Rynku Głównym, gdzie Ukraińców obrzucono wyzwiskami, wzmianki o zdarzeniach dyskryminacyjnych mają charakter ogólny i niekonkretny, np. „Nie wszystkie Polaki dobre na stosunki²⁰ do Ukrainy” czy „Jeden z poważnych profesorów

²⁰ Ma to oznaczać, że nie wszyscy Polacy mają pozytywny stosunek do Ukrainy.

traktował Ukraińców luźniej²¹ od innych” bądź przekonanie, że „Było tak, że osobom z Polski [wykładowcy] stawiali wyższą ocenę”.

VII. OCENA DECYZJI STUDIOWANIA W KAAFM

Po analizie źródeł informacji na temat studiowania w KAAFM, motywów podjęcia tej decyzji i doświadczeń pierwszego semestru, a w sumie co najmniej 7 miesięcy pobytu w Polsce, Krakowie i w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, przychodzi czas na zapoznanie się z ogólną oceną takiej decyzji przez studentów. Rozkład odpowiedzi na pytanie o tę ocenę przedstawia się następująco:

1. Bardzo dobra decyzja – 11

2. Dobra decyzja – 49

3. Ani dobra, ani zła – 32

4. Zła – 1

5. Bardzo zła – 1

Ogółem – 94 odpowiedzi

Brak odpowiedzi – 3

W sumie wyraźna większość studentów (60 odpowiedzi) uznała swą decyzję za dobrą lub nawet bardzo dobrą, a jedynie dwie osoby za złą i bardzo złą. Można przy tym wyniku popaść w samozadowolenie. By tego nie zrobić, należy przyrzeć się bardziej szczegółowym ocenom rozmaitych elementów tej opinii. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że seria odpowiedzi jest tu zindeksowanym i zagregowanym obrazem swobodnych, indywidualnych opinii, będących reakcjami na pytania otwarte, a więc nieobarczone gotowymi kafeteriami, mogącymi sugerować choćby kategorie czy kryteria mające ukierunkować sposób postrzegania różnych aspektów funkcjonowania akademii (dydaktyki, infrastruktury, atmosfery itp.). Kolejne dwie tabele pokazują – w podziale na pozytywne i negatywne – różne zespoły zdarzeń lub cech ocenianych przez studentów.

Interpretację tabeli 7 trzeba zacząć od ostatniej rubryki – „ogółem”. Są tu podane całkowite liczby opinii napisanych przez studentów w kwestionariuszach ankiet w podziale na „pozytywne” i „negatywne”. W sumie

²¹ Miało to oznaczać brak należnego szacunku. Tak tłumaczyli mi intencję respondenta jego ukraińscy koledzy.

Tabela 7. Dlaczego decyzję o studiowaniu w KAAFM oceniono jako dobrą lub złą (N = 98)

| Oceny pozytywne, plusy | | Oceny negatywne, minusy | |
|--|---------------|--|---------------|
| Treść oceny | Ilość wskazań | Treść oceny | Ilość wskazań |
| Postawa nauczycieli wobec studentów, tolerancja, poszanowanie tradycji ²² | 15 | Niskie kwalifikacje niektórych nauczycieli, ich małe zainteresowanie dydaktyką, pasywność, schematyzm, nudne zajęcia, złe traktowanie studentów, „brak szacunku dla Ukraińców” | 15 |
| Wysoki poziom nauczania | 13 | Za mało zajęć (w tym z języków obcych), „brakuje zadań domowych”, „zbyt łatwe studiowanie” | 12 |
| Podoba mi się. Jestem zadowolony/zadowolona | 11 | Zbyt dużo studentów z Ukrainy | 9 |
| Nowocześnie prowadzone, dobrze zorganizowane zajęcia | 8 | Zła organizacja zajęć, niedogodny harmonogram | 9 |
| Nowy etap w życiu, dobry start, nowe doświadczenia | 8 | Zajęcia mało praktyczne | 4 |
| Dyplom europejski, możliwości wyjazdów zagranicznych (np. program Erasmus) | 8 | „Średnio mi się podoba” | 2 |
| Wiele możliwości wyboru kierunków, specjalności | 6 | Trudno znaleźć pracę | 1 |
| „Jeśli chcesz studiować, to akademia daje ci wszystko, co potrzebne” | 5 | Dyplom KAAFM nie jest zbyt wysoko ceniony przez pracodawców | 1 |
| Spotkanie interesujących ludzi, nawiązanie przyjaźni | 3 | Nie ma targów pracy | 1 |
| „Lepiej niż na Ukrainie” | 3 | | |
| Łatwe zaliczanie przedmiotów | 2 | | |
| Inne, pojedyncze ²³ | 4 | | |
| Ogółem | 86 | Ogółem | 54 |

²² Na przykład dni wolne od nauki w czasie ukraińskich świąt.²³ „Dobra praktyka językowa (angielski)”, „dużo studentów z Ukrainy”, „można łączyć studia i pracę”.

respondenci wyrazili 140 opinii, co oznacza, że średnio jeden respondent poddał ocenie, jeśli tak można powiedzieć, 1,43 jakiegoś zdarzenia lub cechy mających związek z procesem studiowania w KAAFM. Proporcja ocen pozytywnych do wszystkich ocen wyrażona w procentach wynosi 61,4. Inaczej mówiąc, na dwie oceny pozytywne przypada nieco więcej niż jedna ocena negatywna.

Jeśli chodzi o treść ocen, to uderza idealnie zrównoważona rozbieżność ocen nauczycieli: 15 ocen pozytywnych i 15 negatywnych. Z powodu braku wiedzy na temat konkretnych przypadków nie podejmuję się komentować tej sytuacji, zauważam jednak, że istnieje jakiś rodzaj napięcia bądź niezrozumienia pomiędzy kadrą nauczającą a studentami z Ukrainy. Wśród pozytywów na drugim miejscu znajdujemy „wysoki poziom nauczania”, wskazywany przez 13 respondentów. Po stronie negatywnej jako rodzaj przeciwwagi można traktować skargi na to, że... studia są zbyt łatwe, a studenci woleliby większą ilość zajęć, zadań domowych czy sprawdzianów²⁴. Przeciwność ocen pojawia się także w związku z organizacją zajęć. Potwierdzają się wyrażane w wielu poprzednich odpowiedziach przekonania o wysokiej – z punktu widzenia respondentów – wartości dyplomu akademii, uznawanego w całej Europie przede wszystkim w związku z członkostwem Polski w Unii Europejskiej. Na uwagę zasługuje również umieszczenie po stronie negatywnej stwierdzenia o zbyt dużej liczbie studentów z Ukrainy na uczelni, a właściwie o wytworzeniu przez nich własnego, wyraźnie odrębnego od reszty studentów środowiska. Właściwie każde ze zdarzeń i cech ocenianych przez studentów zasługuje na szczegółową analizę. Nie jest to jednak możliwe na podstawie danych empirycznych uzyskanych w niniejszych badaniach. Pozostawmy zatem przy zdrowym rozsądku pięciu respondentów, wyrażonym przez jednego z nich w zdaniu zacytowanym w tabeli: „Jeśli chcesz studiować, to akademia daje ci wszystko, co potrzebne”.

Następna tabela prezentuje z jednej strony rozwinięcie i uszczegółowienie, a z drugiej wyostrzenie ogólnej oceny studiowania w KAAFM. Respondentom zadałem pytania (7 i 8) o najlepiej i najgorzej ocenianą właściwość lub cechę obecnych studiów w akademii. Zagregowane wyniki zamieszczone zostały w tabeli 8.

²⁴ Być może związane jest to z odmiennością stylu czy kultury studiowania w Polsce i w Ukrainie. Ponieważ nie mam żadnych doświadczeń z ukraińskim systemem studiów wyższych, pozostawiam tę kwestię bez komentarza.

Tabela 8. Najlepiej i najgorzej oceniane cechy studiów (N = 98)

| Oceny pozytywne, plusy | | Oceny negatywne, minusy | |
|---|---------------|--|---------------|
| Treść oceny | Ilość wskazań | Treść oceny | Ilość wskazań |
| Wysoki poziom nauczania, jakość studiów, wysoki poziom profesjonalizmu wykładowców, sprawna organizacja zajęć | 50 | Harmonogram, rozkład zajęć | 15 |
| Postawa nauczycieli wobec studentów, pomoc wykładowców, dobra atmosfera na zajęciach | 16 | Okazywana przez niektórych pracowników niechęć do Ukraińców | 8 |
| Nowy etap w życiu, dobry start, nowe doświadczenia | 7 | Praca dziekanatu: kolejki, brak chęci udzielenia pomocy | 7 |
| Indywidualnie wymieniane nazwiska wykładowców | 6 | Niektórzy wykładowcy ²⁵ | 6 |
| „Wszystko w porządku” | 6 | Za mało praktyk i ćwiczeń | 5 |
| Biblioteka | 6 | Słaby poziom niektórych zajęć | 5 |
| Studia dają się pogodzić z pracą | 5 | „Drogo”, „za drogo” | 4 |
| Dobra atmosfera | 4 | Za dużo niepotrzebnych przedmiotów | 4 |
| Harmonogram | 3 | Słaba motywacja do pracy ze strony wykładowców | 3 |
| Inne, pojedyncze ²⁶ | 10 | Zła praca wirtualnego dziekanatu | 2 |
| | | Słaba znajomość języka angielskiego u niektórych wykładowców | 2 |
| | | Brak przyjaźni w grupie | 2 |
| | | Inne, pojedyncze ²⁷ | 8 |
| Ogółem | 113 | Ogółem | 71 |

²⁵ W tym jeden wymieniony z nazwiska.

²⁶ „Sporo czasu dla siebie”, „atrakcyjna cena programu w języku angielskim”, „sala 008”, „filozofia”, „handel międzynarodowy”, „demografia”, „poczucie europejskości”, „studia nie są na Ukrainie”, „Erasmus”, „wszystko można znaleźć w internecie”.

²⁷ „Wielokrotne powtarzanie materiału na różnych zajęciach”, „dresscode na egzaminach”, „zajęcia z historii stosunków międzynarodowych”, „światła na przejściu dla pieszych przed budynkiem szkoły (zbyt długo świeci się czerwone światło)”, „opłaty za wszystko, co możliwe, zapiekanka, egzaminy”, „brak zrozumienia sytuacji cudzoziemca”, „nie ma możliwości uzyskania stypendium rektora”, „brak studiów bliskowschodnich II stopnia”.

Tym razem, przymuszeni nieco bezpośrednim charakterem pytania, respondenci sformułowali więcej opinii, bo 184, co na jedną osobę daje wskaźnik 1,88. Proporcja ocen pozytywnych do wszystkich ocen wynosi 62,8, a więc w zasadzie pozostaje na tym samym poziomie, co w przypadku oceny ogólnej. Zmienia się natomiast merytoryczna zawartość ocen. Generalnie w większym stopniu dotyczą one praktycznych i codziennych aspektów studiowania niż w przypadku ocen z tabeli 7. Wśród zdarzeń i cech ocenianych pozytywnie na pierwsze miejsce wysuwa się najważniejszy dla akademii, bo dydaktyczny, aspekt jej działalności. Większość, 50 na 98 respondentów, ocenia go pozytywnie, a następne 16 opinii zwraca uwagę na gotowość do udzielania pomocy przez nauczycieli akademickich. Niestety, po stronie negatywnej znajdujemy opinie przeciwstawne – wskazujące na nieprzychylność niektórych pracowników naukowych dla Ukraińców. Wyjaśnia to po części charakter 15 negatywnych ocen kadry nauczającej z tabeli 7. Przynajmniej w połowie przypadków nie chodzi tu raczej o kompetencje zawodowe, ale o postawę, może niechęć, może niezrozumienie odrębności kulturowej, z przykrością odczuwane przez studentów z Ukrainy. Pozostałe negatywne oceny w większości koncentrują się na praktyce życia codziennego w akademii, gdzie niezadowolenie z harmonogramu zajęć czy z pracy dziekanatu zajmują pierwsze miejsca w rankingu krytyki.

VIII. REZYGNACJA ZE STUDIÓW

Spośród 98 respondentów 31 osób miało taki moment, w którym rozważyły możliwość rezygnacji ze studiów, ale 67 pozostałych podobnych wahań i rozterek nie przeżywało, a przynajmniej nie zdecydowało się wspomnieć o nich w ankiecie. Rozkład głównych powodów skłaniających studentów do rezygnacji przedstawia się następująco:

- zamiar zmiany uczelni lub kierunku – 7 odpowiedzi,
- rozczarowanie zajęciami lub wykładowcami – 5 odpowiedzi,
- problemy z adaptacją w nowym środowisku – 5 odpowiedzi,
- zły system praktyk – 4 odpowiedzi,
- słabe wyniki pierwszej sesji egzaminacyjnej – 3 odpowiedzi,
- tęsknota za rodzicami lub dziewczyną – 2 odpowiedzi,
- trudności w pogodzeniu nauki z pracą – 2 odpowiedzi,
- opłata 400 zł za egzamin warunkowy – 1 odpowiedź,
- inne – 2 odpowiedzi.

Razem: 31 odpowiedzi.

W ankiecie nie zamieszczono żadnych dalszych pytań mających pokazać bardziej szczegółowe uzasadnienia decyzji o ewentualnej rezygnacji ze studiów.

IX. RADY DLA KOLEGÓW

Na (w pewnym sensie syntetyczne) pytanie nr 23 – o to, czy studenci zarekomendowaliby znajomemu studiowanie w KAAFM – w sumie odpowiedziały tylko 33 osoby. Mimo że pytanie to miało wieńczyć kwestionariusz, który przeglądało przed rozpowszechnieniem kilka osób, zostało ono usytuowane tak nieszczęśliwie i zarazem bez gotowych do zakreslenia kafeterii TAK i NIE, że większość respondentów mogła go zwyczajnie nie zauważyć. Ci, którzy je przeczytali i chcieli odpowiedzieć, musieli odpowiedzieć po prostu wpisać. Dla porządku podaję więc, że TAK odpowiedziało 18 respondentów (54,5%), NIE – 6 (18,2%), a innej odpowiedzi, najczęściej o charakterze warunkowym („to zależy od...” – i tutaj wymieniano rozmaite czynniki), udzieliło 9 badanych. Gdyby założyć, że takie proporcje zachowałyby się w całej grupie około dwóch tysięcy studentów KAAFM, którzy przyjechali do nas z Ukrainy, to można by przypuszczać, że znaleźli oni swoje miejsce w Polsce, w Krakowie i w systemie polskiego i jednocześnie europejskiego szkolnictwa wyższego. Miejsce, które wielu z nich uznaje za swoje i z którym się utożsamia.

X. W CZYM AKADEMIA MOŻE POMÓC I CO NALEŻY W NIEJ ZMIENIĆ

Te dwa pytania zawarte w śródtytułie miały charakter otwarty, zatem studenci mogli się całkowicie swobodnie wypowiedzieć. Rozrzut tematyczny jest dość duży i w kilku przypadkach te same problemy pojawiają się w odpowiedziach na oba pytania, co można rozumieć tak, że akademia może pomóc przez zmianę niektórych stanów obecnie istniejących i odczuwanych przez studentów jako niekorzystne.

Akademia może zatem wspierać:

- w zdobyciu dobrej wiedzy, zostaniu dobrym specjalistą, „godnym studentem Akademii” – 16 odpowiedzi,
- w znalezieniu pracy, np. poprzez zorganizowanie targów pracy – 15 odpowiedzi,

- w adaptacji do polskiej kultury – 13 odpowiedzi,
- w poprawie komunikacji między studentami i pracownikami uczelni, a także w usprawnieniu obiegu informacji – 10 odpowiedzi,
- w wyjeździe za granicę, np. na program Erasmus – 8 odpowiedzi,
- w adaptacji studentów pierwszego semestru, np. poprzez ustanowienie opiekunów grup studenckich – 6 odpowiedzi,
- w nauce języków obcych, w tym od poziomu zerowego – 6 odpowiedzi,
- w nawiązaniu nowych znajomości i kontaktów – 4 odpowiedzi,
- we wprowadzeniu stypendiów dla studentów z Ukrainy – 4 odpowiedzi,
- w przyjęciu większej liczby studentów z Polski na kierunek stosunki międzynarodowe – 2 odpowiedzi,
- w uzyskaniu europejskiego dyplomu – 2 odpowiedzi,
- oraz w 5 innych sprawach wymienianych w pojedynczych odpowiedziach.

Pięcioro respondentów sformułowanie „w czym może Panu/Pani pomóc nasza Akademia” zrozumiało jako pytanie o to, w jaki sposób sami mogą wesprzeć uczelnię, i zaoferowało pomoc w informowaniu i promowaniu KAAFM w Ukrainie oraz reprezentowaniu akademii w dyscyplinach sportowych, które trenowali w swoim kraju rodzinnym i w których mieli znaczące osiągnięcia.

Przy pytaniu o to, co należy zmienić lub poprawić w KAAFM, aby podnieść jakość studiowania, rozkład odpowiedzi przedstawia się następująco:

- zwiększyć liczbę praktyk – 13 odpowiedzi,
- zwiększyć liczbę ofert na program Erasmus, rozwinąć współpracę międzynarodową – 13 odpowiedzi,
- zmienić harmonogram (stały rozkład, terminy egzaminów ustalać na początku semestru) – 12 odpowiedzi,
- poprawić sposób egzaminowania oraz oceniania studentów (np. wprowadzić ustne egzaminy z przedmiotów humanistycznych, wprowadzić kolokwia i inne sprawdziany w ciągu semestru) – 12 odpowiedzi,
- zwiększyć empatię i zrozumienie dla studentów cudzoziemców – 8 odpowiedzi,
- niczego nie zmieniać, „wszystko jest normalnie” – 6 odpowiedzi,
- usprawnić pracę dziekanatu – 5 odpowiedzi,
- zmniejszyć liczbę niepotrzebnych przedmiotów – 5 odpowiedzi,

- usprawnić pracę dziekanatu wirtualnego – 5 odpowiedzi,
- wpłynąć na zmianę stosunku niektórych wykładowców do dydaktyki – 4 odpowiedzi,
- wprowadzić obowiązkową obecność na wszystkich zajęciach, karać za nieobecności – 3 odpowiedzi,
- zindywidualizować programy studiów – 3 odpowiedzi,
- „zrozumieć sytuację Ukraińców, specyfikę ich problemów” – 3 odpowiedzi,
- wprowadzić USOS – 2 odpowiedzi,
- nadać zajęciom charakter interaktywny – 2 odpowiedzi,
- ustanowić stypendia sportowe – 2 odpowiedzi,
- wprowadzić egzaminy wstępne – 2 odpowiedzi,
- poprawić kompetencje językowe (angielski) niektórych wykładowców – 2 odpowiedzi,
- oraz wprowadzić 12 innych zmian sugerowanych przez pojedyncze odpowiedzi²⁸.

Studenci z Ukrainy w większości czują się związani z akademią, pokładają w niej nadzieję i oczekują od niej pomocy. Najczęściej oczekiwania te dotyczą spraw prostych, niewymagających ani dodatkowych nakładów, ani przesadnych wysiłków ze strony administracji uczelni. Świadczy o tym choćby poniższa prośba członka jednego z kół naukowych działających „we Fryczu”:

Jestem członkiem koła naukowego, dlatego chciałbym prosić o pomoc ze strony Akademii. Czasami (gdy organizujemy szkolenia i inne wydarzenia) ciężko jest na przykład o zarezerwowanie sali. Proszę o współpracę, ona naprawdę jest bardzo potrzebna.

UWAGI KOŃCOWE

Były premier Wielkiej Brytanii Tony Blair zaproponował kiedyś ustalenie kryteriów podziału krajów świata na atrakcyjne i nieatrakcyjne. Krajami atrakcyjnymi miałyby być te, do których ludzie chcą przyjeżdżać. Natomiast

²⁸ Na przykład: „nie kłamać o normalnym poziomie wykształcenia”, „podnieść prestiż uczelni i znaczenie wśród innych”, „upaństwowić”, „zabronić używania języka ukraińskiego i rosyjskiego na terenie uczelni”, „więcej zajęć z WF”, „mniejsze ceny w kafe i stołówce”, „akceptować karty kredytowe”, „bogaty księgozbiór w bibliotece”.

krajami nieatrakcyjnymi pozostałyby te, z których ludzie chcą wyjeżdżać. Sądząc po wciąż dużym zainteresowaniu studiami w Polsce młodych obywateli różnych krajów, zwłaszcza z państw powstałych po rozpadzie ZSRR, a wśród nich przede wszystkim z Ukrainy, Polska jest krajem niezmiennie atrakcyjnym. Atrakcyjność ta ma jednak wiele twarzy.

Dla studentów z Ukrainy uczących się w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego wynika ona przede wszystkim z członkostwa Polski w Unii Europejskiej, możliwości uzyskania na polskich uczelniach dyplomu uznawanego w całej Europie, otwarcia na Zachód czy wizy Schengen. Towarzyszy temu coś, co można nazwać immanentną atrakcyjnością Polski. Składa się na nią przekonanie o wysokim poziomie studiów w Polsce, przystępna cena studiów w Polsce w porównaniu z innymi krajami europejskimi, geograficzna bliskość Ukrainy, brak korupcji w porównaniu z Ukrainą, wyższy poziom życia, a także podobieństwo języka i kultury.

Wszystkie te atrybuty przyczyniają się do tego, że absolwenci ukraińskich szkół średnich za naturalny kierunek migracji edukacyjnej obrali Polskę. Według danych Fundacji Edukacyjnej Perspektywy z 11 kwietnia 2016 roku spośród 57 119 studentów obcokrajowców uczących się w Polsce 30 589 (53,6%) stanowili obywatele Ukrainy²⁹. Przyczyniają się oni do umiędzynarodowienia systemu szkolnictwa wyższego, w obliczu niżu demograficznego umożliwiają normalne funkcjonowanie wielu uczelni, mogą stać się ambasadorami kultury polskiej w świecie i spełniać wiele innych pożytecznych funkcji. Równocześnie jednak ich widoczna koncentracja na niektórych uczelniach wywołuje *backlash* – odruch sprzeciwu, na rosnącej fali postaw nacjonalistycznych skierowany przeciwko rzekomej ukrainizacji polskich uczelni.

W porównaniu z większością rozwiniętych krajów świata poziom internacjonalizacji studiów w Polsce jest wciąż bardzo mały, ponieważ studenci z zagranicy stanowią zaledwie 4% kształcących się na naszych uczelniach. Obecny minister nauki i szkolnictwa wyższego Jarosław Gowin w swym wystąpieniu z 20 października 2016 roku podczas konferencji poświęconej umiędzynarodowieniu polskich uczelni, zorganizowanej na Uniwersytecie Rzeszowskim, uznał nawet, że „umiędzynarodowienie jest [...] piątą

²⁹ <https://forumakademickie.pl/aktualnosci/2016/4/11/3489/juz-ponad-57-tysiecy-studentow-zagranicznych-w-polsce/> (dostęp 12 XI 2016).

achillesową polskiego szkolnictwa wyższego”³⁰. By tak nie było, jak zauważył minister:

Potrzebne jest zdecydowanie większe otwarcie się polskich uczelni na studentów z innych państw, a także przyciąganie naukowców z zagranicznych ośrodków – w tym Polaków, którzy osiągnęli sukces za granicą. [...] Nadeszła pora, aby po dwustu latach odwrócić wektor drenażu mózgów³¹.

W większości uczelni w Polsce proces umiędzynarodowienia zaczyna się od kształcenia studentów z Ukrainy. Oni też są nosicielami pierwszych masowych doświadczeń nauczania obcokrajowców w Polsce. Przypadek Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego jest jedną z wielu części tego procesu. Jest także przykładem uczestnictwa akademii w globalnych procesach migracyjnych. Przy uwzględnieniu takiej perspektywy tekst staje się zaproszeniem do dyskusji.

BIBLIOGRAFIA

Gordon M.M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964.

Rokicki J., *O realności i złudzeniu „globalizacji”, „wielokulturowości” i „ponowoczesności”*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006, s. 25–38.

Netografia

Bańko M., *W Ukrainie czy na Ukrainie?*, <http://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/w-Ukrainie-czy-na-Ukrainie;16214.html> (dostęp 5 VI 2016).

<http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news,411703,gowin-umiedzynarodowienie-pieta-achillesowa-polskiego-szkolnictwa.html> (dostęp 17 XI 2016).

http://www.ka.edu.pl/gfx/ksw/userfiles/rekrutacja/2014_2015/zarządzenie_r.__kursy_j._polskiego_dla_cudzoziemcow.pdf (dostęp 4 X 2016).

http://www.studyinpoland.pl/konsorcjum/images/stories/115_2015_newsletter/raport-studenci-zagraniczni-tabela.pdf (dostęp 7 IX 2016).

https://en.wikipedia.org/wiki/Culture_shock (dostęp 7 IX 2016).

<https://forumakademickie.pl/aktualnosci/2016/4/11/3489/juz-ponad-57-tysiecy-studentow-zagranicznych-w-polsce/> (dostęp 12 XI 2016).

³⁰ <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news,411703,gowin-umiedzynarodowienie-pieta-achillesowa-polskiego-szkolnictwa.html> (dostęp 17 XI 2016).

³¹ *Ibidem*.

https://pl.wikipedia.org/wiki/Karta_Polaka (dostęp 30 IX 2016).

https://pl.wikipedia.org/wiki/Poziom_bieg%C5%82o%C5%9Bci_j%C4%99zykowej (dostęp 14 X 2016).

Kalervo Oberg, „American Anthropologist” 1974, nr 76 (2), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1974.76.2.02a00260/pdf> (dostęp 7 IX 2016).

MIGRATION, EDUCATION AND WORK. STUDENTS FROM UKRAINE IN ANDRZEJ FRYCZ MODRZEWSKI KRAKOW UNIVERSITY

Abstract: The paper presents results of the survey carried out by the author among students – citizens of Ukraine – who study at Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University. The survey has been aimed not only at social and demographic profiling of the group, but also at outlining dominant reasons that encouraged young Ukrainian citizens to choose Poland, Krakow, and the Frycz Modrzewski University as their education centre; at assessing attractiveness of the studying, adaptation in a foreign country, contacts with the Poles both inside and outside of the academy. Based on the results of the survey the attractiveness of studies in Poland results from the membership of Poland in the European Union, recognition of the high level of education in Poland, relatively low costs of studies compared to the other European countries, and geographical and cultural proximity of Ukraine and Poland.

Key words: Ukrainian students, adaptation, study, Krakow

MARIA KANAL¹, HALINA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA²

UCHODŹCZYNIE SYRYJSKIE W TURCJI. SPECYFIKA RADZENIA SOBIE Z SYTUACJĄ PRZYMUSOWEJ MIGRACJI

Słowa kluczowe: uchodźczynie, stres, religia, Syria

WPROWADZENIE

W niniejszym artykule chcemy przedstawić położenie kobiet syryjskich w Turcji w kontekście psychologicznych koncepcji radzenia sobie z sytuacjami trudnymi. Podstawą prezentowanej pracy są badania jakościowe w formie częściowo ustrukturyzowanych wywiadów, przeprowadzone w 2017 i 2018 roku w południowo-wschodniej prowincji Hatay, graniczącej bezpośrednio z Syrią. W trakcie analizy uzyskanych danych skonstruowaliśmy główne typy sytuacji trudnych, z jakimi mierzą się syryjskie kobiety w Turcji, oraz strategie radzenia sobie z nimi, ze szczególnym uwzględnieniem roli religii w tym procesie. Wyniki te umieściliśmy w perspektywie innych badań przeprowadzonych wśród uchodźców, dyskutując zwłaszcza te elementy, które są istotne w kontekście kultury muzułmańskiej.

PSYCHOLOGICZNE KONCEPCJE RADZENIA SOBIE

Jedną z podstaw teoretycznych naszych badań jest koncepcja Richarda Lazarusa i Susan Folkman, którzy zdefiniowali radzenie sobie jako stale zmieniające

¹ Mgr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0001-9752-8730;
e-mail: marysia.kanal@gmail.com.

² Prof. dr hab.; Akademia Ignatianum w Krakowie; ORCID: 0000-0003-2751-3204;
e-mail: halina.grzymala-moszczyńska@ignatianum.edu.pl.

się wysiłki poznawcze i behawioralne mające na celu opanowanie określonych zewnętrznych i wewnętrznych wymagań ocenianych jako obciążające lub przekraczające zasoby jednostki³. Radzenie sobie może mieć według tej teorii aspekt praktyczny (skupienie się na rozwiązaniu problemu) lub emocjonalny (skupienie się na zmniejszeniu emocjonalnych skutków negatywnego wydarzenia).

Drugim ważnym dla naszych rozważań modelem teoretycznym jest radzenie sobie poprzez nadawanie sensu (ang. *meaning making coping*). Według modelu stworzonego przez Folkman i Park proces ten polega na interakcji między dwoma poziomami znaczeń: globalnym (składającym się z ogólnego systemu orientacyjnego) i sytuacyjnym (stanowiącym początkową ocenę trudnej sytuacji)⁴. Procedura nadawania sensu (*meaning making*) stresującym wydarzeniom polega na zreinterpretowaniu konkretnej sytuacji w odniesieniu do globalnego systemu znaczeń. Inaczej mówiąc, osoba, której dotyczy trudna sytuacja, będzie przede wszystkim dążyła do spójności między swoim globalnym systemem znaczeń a negatywnym doświadczeniem. Tylko w ten sposób będzie ona w stanie zredukować napięcie, które powstaje w momencie zderzenia się dwóch przeciwieństw: chaotycznego, negatywnego doświadczenia i uporządkowanej wizji świata. Jeśli więc częścią systemu przekonań o świecie jest założenie, że Bóg jest miłosierny i pragnie dobra swoich wyznawców, to doświadczenie takie jak ciężka choroba lub śmierć bliskiej osoby wytworzy silne napięcie u dotkniętej nim jednostki. Reinterpretacja i uzgodnienie negatywnego wydarzenia z szerszym systemem przekonań będą warunkiem poradzenia sobie z ciężkimi przeżyciami.

Religia jest bardzo istotną siłą kształtującą globalny system znaczeń i bardzo ważnym zasobem pomagającym przy reinterpretacji wydarzeń krytycznych. Dla kontekstu kulturowego, w którym prowadzone były nasze badania, religia muzułmańska stanowi zazwyczaj podstawę systemu orientacyjnego. Ponieważ przekonania religijne, należące do sfery przekonań podstawowych, są zazwyczaj stabilnym elementem systemu, większość ludzi jest skłonna raczej do reinterpretacji stresujących wydarzeń w taki

³ R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, New York 1984, s. 141.

⁴ C.L. Park, S. Folkman, *Meaning in the Context of Stress and Coping*, „Review of General Psychology” 1997, nr 1 (2), s. 115–144; C.L. Park, *Meaning, Spirituality, and Health: a Brief Introduction*, „Revista Pistis & Praxis” 2014, nr 6 (1), s. 41.

sposób, aby zostały zintegrowane z globalnym systemem znaczeń, niż do zmiany swoich przekonań religijnych⁵.

Rolę religii w procesie radzenia sobie opisał dogłębniej amerykański psycholog religii Kenneth Pargament. Choć nadawanie znaczenia jest centralnym aspektem w jego definicji zarówno religii (religia to proces poszukiwania znaczenia w sposób powiązany ze świętością), jak i religijnego radzenia sobie (proces, w który ludzie angażują się w celu nadania sensu stresującym wydarzeniom)⁶, to jednak religia może w tym podejściu uczestniczyć w radzeniu sobie z sytuacjami stresującymi także na wielu innych poziomach. Sytuacja będąca przyczyną stresu, ocena sytuacji, działania mające na celu poradzenie sobie z nią oraz rezultaty samego radzenia sobie – wszystkie te elementy mogą mieć charakter religijny.

Długoletnie badania prowadzone przez Pargamenta i jego współpracowników wykazały, że religia ma duży wpływ na radzenie sobie ludzi dotkniętych przewlekłą chorobą lub chronicznym bólem⁷, przeżywających żałobę po śmierci bliskiej osoby⁸, a także radzących sobie z konsekwencjami ataków terrorystycznych⁹. Pargament wykazał również, że im bardziej stresujące przeżycie, tym większe prawdopodobieństwo zaadaptowania strategii religijnego radzenia sobie¹⁰.

RADZENIE SOBIE MIGRANTÓW PRZYMUSOWYCH

Wspomniane powyżej klasyczne studia z zakresu religijnego radzenia sobie dotyczą zazwyczaj jednej kategorii czynników stresujących, tj. choroby,

⁵ C.L. Park, *Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress*, „Journal of Social Issues” 2005, nr 61 (4), s. 707–729.

⁶ K.I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice*, New York 1997, s. 90.

⁷ K.I. Pargament, H.G. Koenig, N. Tarakeshwar (i in.), *Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical, and Spiritual Outcomes among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study*, „Journal of Health Psychology” 2004, nr 9 (6), s. 713–730.

⁸ C.L. Park, L.H. Cohen, *Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend*, „Cognitive Therapy and Research” 1993, nr 17 (6), s. 561–577.

⁹ H.A. Raiya, K.I. Pargament, A. Mahoney, *Examining Coping Methods with Stressful Interpersonal Events Experienced by Muslims Living the U.S. Following the 9/11 Attacks*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2011, nr 3 (1), s. 1–14.

¹⁰ K.I. Pargament, *The Psychology of Religion...*, *op. cit.*, s. 138–142.

śmierci osoby najbliższej, dyskryminacji. Sytuacja radzenia sobie u migrantów przymusowych jest o tyle odmienna, że stresory są różnorodne, występują równocześnie i przez długi czas, a ich natężenie zagraża zdrowiu psychicznemu w znacznie większym stopniu. Czynniki traumatyczne występują też równocześnie z utratą niemal wszystkich zasobów pozwalających poradzić sobie z nimi w normalnych warunkach (np. wsparcie społeczne, zasoby ekonomiczne)¹¹.

Przez wiele lat w literaturze psychologicznej postrzegano uchodźców i migrantów przymusowych głównie przez pryzmat traumy. W badaniach przeważają prace opisujące wpływ trudnych doświadczeń na zdrowie psychiczne uchodźców, które dotyczą przede wszystkim zespołu stresu potraumatycznego (PTSD)¹². Druga ważna dziedzina badań obejmuje wpływ problemów poimigracyjnych – udowodniono, że problemy związane z osiedleniem się w kraju trzecim oraz utrata społecznego i kulturowego kręgu wsparcia znacznie pogorszą objawy zespołu stresu potraumatycznego¹³.

W ostatnich latach nastąpiła jednak zmiana perspektywy w badaniach psychologicznych nad migrantami przymusowymi i badacze zaczęli kłaść duży nacisk na odporność psychiczną (*resilience*) i strategie radzenia sobie¹⁴. Badania prowadzone wśród uchodźców syryjskich potwierdzają, że

¹¹ S.J. Lepore, G.W. Evans, *Coping with Multiple Stressors in the Environment*, [w:] *Handbook of Coping: Theory, Research, and Applications*, red. M. Zeidner, N.S. Endler, New York 1996, s. 350–377.

¹² H. Johnson, A. Thompson, *The Development and Maintenance of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in Civilian Adult Survivors of War Trauma and Torture: A Review*, „Clinical Psychology Review” 2008, nr 28 (1), s. 36–47; S. Momartin, D. Silove, V. Manicavasagar (i in.), *Comorbidity of PTSD and Depression: Associations with Trauma Exposure, Symptom Severity and Functional Impairment in Bosnian Refugees Resettled in Australia*, „Journal of Affective Disorders” 2004, nr 80 (2–3), s. 231–238; M.C. Chung, M. Shakra, N. AlQarni (i in.), *Posttraumatic Stress among Syrian Refugees: Trauma Exposure Characteristics, Trauma Centrality, and Emotional Suppression*, „Psychiatry” 2018, nr 81 (1), s. 54–70.

¹³ M. Porter, N. Haslam, *Predisplacement and Postdisplacement Factors Associated with Mental Health of Refugees and Internally Displaced Persons: A Meta-Analysis*, „JAMA: the Journal of the American Medical Association” 2005, nr 294 (5), s. 602–612.

¹⁴ Np. A. Darychuk, S. Jackson, *Understanding Community Resilience through the Accounts of Women Living in West Bank Refugee Camps*, „Affilia” 2015, nr 30 (4), s. 447–460; M. Brune, C. Haasen, M. Krausz (i in.), *Belief Systems as Coping Factors for Traumatized Refugees: A Pilot Study*, „Eur Psychiatry” 2002, nr 17 (8), s. 451–458; R. Schweitzer, J. Greenslade, A. Kagee, *Coping and Resilience in Refugees from the Sudan: A Narrative Account*, „Australian and New Zealand Journal of Psychiatry” 2007, nr 41 (3), s. 282–288;

wykazują się oni dużą odpornością psychiczną i w większości są w stanie poradzić sobie z trudnymi doświadczeniami, które były ich udziałem zarówno w Syrii, jak i w okresie pomigracyjnym¹⁵.

Celem naszego badania była eksploracja strategii radzenia sobie w grupie migrantek przymusowych pochodzących z kultury syryjskiej. Badanie zostało sprofilowane tak, aby opisać w nim wyłącznie kobiety. Uważamy bowiem, że problemy i sposoby radzenia sobie kobiet migrantek należących do społeczeństwa tak ściśle rozdzielającego świat męski od kobiecego należy opisać osobno. Przede wszystkim z powodu stosunkowo nielicznej reprezentacji tego tematu w artykułach na temat uchodźców w ogóle, a dodatkowo – ze względu na specyfikę społeczno-kulturową opisywanego regionu, ponieważ sposoby radzenia sobie są bardzo mocno osadzone w kulturze¹⁶.

OPIS BADANEJ GRUPY

Turecka prowincja Hatay z uwagi na bezpośrednie sąsiedztwo z Syrią zajmuje wysokie miejsce w statystykach Urzędu Zarządzania Migracją. Według najnowszego raportu w prowincji Hatay w 2018 roku żyło 438 tysięcy Syryjczyków (28% ludności)¹⁷, a należy pamiętać, że jest to liczba tylko oficjalnie zarejestrowanych uchodźców. Ze względu na bliskość geograficzną, kulturowe podobieństwo i fakt, że język arabski jest drugim językiem dla dużego

A.L. Ai, T.N. Tice, B. Huang (i in.), *Wartime Faith-Based Reactions among Traumatized Kosovar and Bosnian Refugees in the United States*, „Mental Health, Religion & Culture” 2005, nr 8 (4), s. 291–308.

¹⁵ G. Hassan, L.J. Kirmayer, A. Mekki-Berrada (i in.), *Culture, Context and the Mental Health and Psychosocial Wellbeing of Syrians: A Review for Mental Health and Psychosocial Support Staff Working with Syrians Affected by Armed Conflict*, Geneva 2015; N.B. Neftçi, Ö.A. Çetrez, *Resilience and Mental Health Risks among Syrian Refugees in Europe: A Cultural Perspective*, „Acta Psychopathologica” 2017, nr 3 (5), s. 65.

¹⁶ Większość projektów badawczych dotyczących radzenia sobie migrantów używa narzędzi stworzonych w kontekście zachodnim. Choć mogą one pomóc znaleźć podobne kategorie w repertuarze strategii radzenia sobie używanych w innych kulturach, mogą także przeoczyć lokalne niuanse i strategie szczególnie pomocne dla przedstawicieli danej kultury. Por. K.M. Putman, J.C. Lea, C.B. Eriksson, *Cross-Cultural Comparison of Religious Coping Methods Reported by Native Guatemalan and Kenyan Faith-Based Relief Providers*, „Journal of Psychology and Theology” 2011, nr 39 (3), s. 234.

¹⁷ <https://www.umhd.org.tr/2018/10/turkiyede-bulunan-suriyeli-sayisi-aciklandi/> (dostęp 10 XI 2018).

odsetka rdzennej ludności tego regionu, osiedlenie się w Hatay jest dla Syryjczyków łatwiejsze niż w innych częściach Turcji. Dwa największe miasta regionu, Antiochia i Iskenderun, gdzie były prowadzone wywiady stanowiące podstawę niniejszego artykułu, są domem dla wielu uchodźców, którzy zdecydowali się pracować i żyć poza obozami (tzw. *urban refugees*)¹⁸.

Sytuacja ekonomiczna i prawna Syryjczyków w Turcji wymaga krótkiego opisu, ponieważ jest to kontekst, do którego często odnoszą się osoby udzielające wywiadów. Syryjczycy uciekający przed wojną otrzymali początkowo w Turcji status gości. Nie nadano im nigdy statusu uchodźcy w prawnym znaczeniu tego słowa. Obecnie Syryjczykom zarejestrowanym w Turcji przyznawany jest status „ochrony czasowej”, dzięki któremu mają dostęp do podstawowej opieki zdrowotnej i systemu edukacji, a także pomocy humanitarnej (np. programu żywnościowego Czerwonego Półksiężycy), ale ich egzystencja w Turcji jest bardzo niepewna i uzależniona od dalszych decyzji polityków¹⁹. Warto także wspomnieć, że od 2015 roku granica turecko-syryjska została zamknięta dla osób z Syrii (wyjazd z Turcji jest możliwy po rezygnacji z pobytu czasowego i oddaniu dokumentów, czyli po odcięciu sobie drogi powrotu), co przekreśliło możliwość łączenia rodzin, a od końca 2017 roku rząd turecki zaprzestał wydawania kart czasowego pobytu dla nowo przybyłych w celu zniechęcenia Syryjczyków do nielegalnego przekraczania granicy.

Oficjalny dyskurs przedstawia Turcję jako najhojniejszy kraj przyjmujący Syryjczyków. Takie deklaracje, szczególnie promowane przez rząd turecki, ale także chętnie powtarzane przez zachodnich obserwatorów, często odwracają uwagę od ważnego problemu, którym są warunki pracy Syryjczyków w Turcji. Ze względu na bardzo nieliczne wydawane oficjalne pozwolenia na pracę²⁰ wielu z nich znajduje się w sytuacji pracy przymuso-

¹⁸ W 2017 roku UNHCR oceniło, że 90% uchodźców syryjskich mieszka poza obozami. Choć Turcja – według tego samego raportu – zapewnia dobry standard życia w obozach, ze względu na długotrwałość konfliktu zbrojnego w kraju pochodzenia Syryjczycy podejmują próby usamodzielnienia się. *2017 Progress Report*, <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/60340>, s. 23 (dostęp 27 III 2019).

¹⁹ F. Baban, S. Ilcan, K. Rygiel, *Syrian Refugees in Turkey: Pathways to Precarity, Differential Inclusion, and Negotiated Citizenship Rights*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2017, nr 43 (1), s. 41–57.

²⁰ Do marca 2018 roku wydano tylko 36 tysięcy oficjalnych pozwoleń na pracę. *2017 Annual Report*, <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/63530>, s. 30 (dostęp 27 III 2019).

wej, w której przymus jest definiowany jako niemożność rezygnacji z pracy czy negocjowania jej warunków²¹. Jak pokazują nasze badania, sytuacja ta ma szczególny wpływ na życie kobiet i dzieci i często uniemożliwia korzystanie z zapewnianego przez rząd turecki dostępu do edukacji i systemu opieki zdrowotnej.

Życie Syryjczyków w Hatay jest często egzystencją na granicy bezdomności – migranci wynajmują pozbawione okien pustostany, budynki niewyposażone w najbardziej podstawowe udogodnienia, takie jak bieżąca woda lub ogrzewanie, a dodatkowo żyją w ciągłej niepewności, czy uda im się zapłacić czynsz²². Jest to rezultat bardzo niestabilnych warunków pracy (nielegalnej lub sezonowej), w której Syryjczycy często padają ofiarą dyskryminacji, a także poważnego kryzysu ekonomicznego w Turcji. Mimo trudnych warunków życia fakt, że mają oni dostęp do tureckiego systemu opieki zdrowotnej i edukacji, a także otrzymują pomoc humanitarną, wywołuje silne napięcia między obywatelami Turcji a migrantami syryjskimi.

Dane demograficzne

Grupę badaną stanowiło 14 kobiet. Szczegółowy opis demograficzny badanych przedstawia tabela.

| Numer wywiadu | Wiek | Rejon pochodzenia | Wykształcenie | Stan cywilny | Liczba dzieci | Zatrudnienie | Długość pobytu |
|---------------|------|-------------------|---------------|--------------|---------------|------------------|----------------|
| 1 | 28 | Saraqib/wieś | podstawowe | mężatka | 2 | brak | 3 lata |
| 2 | 43 | Aleppo | wyższe | wolna | 0 | praca biurowa | 5 lat |
| 3 | 31 | Aleppo | średnie | w separacji | 1 | brak | 4 lata |
| 4 | 30 | Aleppo | średnie | mężatka | 3 | brak | 6 lat |
| 5 | 42 | Aleppo | podstawowe | wdowa | 1 | sprzątanie domów | 4 lata |

²¹ N. Canefe, *Invisible Lives: Gender, Dispossession, and Precarity amongst Syrian Refugee Women in the Middle East*, „Refugee” 2018, nr 34 (1), s. 39–49.

²² Choć według oficjalnych danych co drugi uchodźca żyjący w Turcji otrzymuje jakąś formę pomocy, w rzeczywistości jest ona tylko dodatkiem, a nie głównym źródłem utrzymania. Tylko trzy z naszych badanych przyznały, że korzystają ze wsparcia finansowego, 120 lirów (ok. 20 USD) na osobę miesięcznie, ponieważ były wdowami i matkami małych dzieci.

| | | | | | | | |
|----|----|-----------|------------|-------------------------------|---|-------------------------------|-------------|
| 6 | 53 | Damaszek | średnie | mężatka | 4 | praca w zakładzie fryzjerskim | 5 lat |
| 7 | 29 | Latakia | średnie | wdowa | 2 | praca w magazynie meblowym | 3 lata |
| 8 | 21 | Hama/wieś | podstawowe | wolna | 0 | praca fizyczna w rolnictwie | 18 miesięcy |
| 9 | 45 | Hama/wieś | podstawowe | mężatka | 5 | praca fizyczna w rolnictwie | 5 lat |
| 10 | 34 | Hama/wieś | podstawowe | mężatka | 2 | praca fizyczna w rolnictwie | 2 lata |
| 11 | 25 | Hama/wieś | podstawowe | mężatka | 2 | praca fizyczna w rolnictwie | 3 lata |
| 12 | 30 | Aleppo | podstawowe | w separacji | 4 | sprzątanie domów | 6 lat |
| 13 | 44 | Idlib | podstawowe | mężatka (mąż niepełnosprawny) | 4 | praca fizyczna w rolnictwie | 4 lata |
| 14 | 46 | Idlib | podstawowe | mężatka | 3 | brak | 4 lata |

Wiek badanych wahał się od 21 do 53 lat. Długość ich pobytu w Turcji w momencie przeprowadzenia wywiadu wynosiła od 18 miesięcy do 6 lat. Kobiety pochodziły z całego terenu Syrii, ale z przewagą północnych rejonów kraju (Aleppo, Idlib i Hama). Pięć badanych kobiet pochodziło ze wsi (wsie w Syrii są skupione wokół dużych miast, stąd sposób zapisu tej informacji w tabeli), pozostałe pochodziły z miast. Większość z nich deklarowała wykształcenie podstawowe i wykonywała pracę fizyczną. Wszystkie były wyznawczyniami islamu odłamu sunnickiego.

METODA

Pytanie badawcze, które było motywacją dla naszych badań, brzmiało: „Jakiego rodzaju sytuacji trudnych doświadczają syryjskie uchodźczynie w Turcji i jakie strategie radzenia sobie z nimi przyjmują”.

Badania zostały przeprowadzone metodą wywiadu częściowo ustrukturyzowanego. Metoda ta została przez nas wybrana ze względu na większą

elastyczność, która pozwala na zachowanie poczucia kontroli przez osobę udzielającą wywiadu. Jest to szczególnie ważne w sytuacji migrantów przybywających z rejonów konfliktowych – każdy wywiad ze ściśle określoną listą pytań może bowiem budzić skojarzenia z przesłuchiwaniami przez osoby mające władzę, a tym samym ograniczać otwartość rozmówcy. Wywiady zostały zaprojektowane w taki sposób, by dać badanym możliwość opowiedzenia o problemach w Turcji, których doznają jako kobiety i jako matki, oraz o czynnikach, które pomagają im w radzeniu sobie z nimi.

Przed rozpoczęciem właściwych wywiadów zostały przeprowadzone trzy wywiady pilotażowe. Posługując się metodą wywiadu swobodnego, wyłoniono wstępne kategorie, pytania i terminologię, używane w późniejszych badaniach. Dzięki tym wstępnym rozmowom określono strategię poszukiwania osób do wywiadów i budowania ich zaufania do osoby prowadzącej wywiad²³. Badania pilotażowe pozwoliły też ustalić, jakich tematów – ze względów kulturowych i etycznych – nie należy poruszać (konieczność unikania pytań o wydarzenia w Syrii, a także tych, które bezpośrednio dotyczą stosowania się do nakazów religijnych, tj. kwestii częstotliwości modlitwy etc.).

Poszukiwanie osób do wywiadów odbywało się metodą doboru celowego. O pomoc w dotarciu do rozmówczyń zwracano się do osób trzecich, które były osobami zaufanymi i autorytetami dla kobiet udzielających wywiadu, takich jak współpracownik męża, sąsiadka, właścicielka wynajmowanego mieszkania, dyrektor szkoły, w której uczyły się dzieci badanej, czy nauczycielka. Strategia ta okazała się kluczowa dla pozyskania zaufania badanych, które było konieczne do przeprowadzenia wywiadów dotyczących tak osobistych tematów.

Spotkania odbywały się w domu rozmówczyń (6 wywiadów), w szkole, do której uczęszczały ich dzieci (4 wywiady), oraz na tarasie domu niedaleko miejsca pracy (4 wywiady). Zapewniało to maksymalną prywatność rozmów, które prowadzone były bez świadków. Pytania były formułowane prostym językiem i miały charakter otwarty (np. „Czy możesz mi opowiedzieć, jakich trudności doświadczasz jako Syryjka w Turcji?”), aby nie ograniczać możliwości odpowiedzi. Dziesięć wywiadów zostało nagranych za dobrowolnie wyrażoną zgodą respondentek. Wszystkie nagrane wywiady posiadają transkrypcje w języku arabskim. Z pozostałych czterech zostały sporządzone notatki.

²³ Osobą przeprowadzającą wywiady była jedna z autorek artykułu – Maria Kanal.

Unikatową warstwę informacyjną udało się uzyskać ze względu na fakt, że osoba prowadząca wywiady jest kobietą. Zarówno tematyka wywiadu, która dotyczyła bardzo prywatnych przeżyć rozmówczyń, jak i możliwość spotkania sam na sam z badaną w kontekście kultury syryjskiej pozostają poza zasięgiem badacza mężczyzny. Dodatkowym atutem była znajomość języka arabskiego przez osobę prowadzącą wywiady, co pozwoliło wyeliminować konieczność tłumaczenia wywiadów na poziomie ich przeprowadzania, czyli w sumie podwójnego tłumaczenia – interpretacji danych²⁴. Na etapie transkrypcji zachowano oryginalny język wywiadów, natomiast proces kodowania został przeprowadzony po polsku.

Każda z osób biorących udział w badaniu wyraziła dobrowolną zgodę na uczestnictwo w wywiadzie oraz na jego transkrypcję. Wywiady prowadzone były anonimowo.

Zebrane materiały (transkrypcje i notatki) zostały przeanalizowane pod kątem dwóch głównych tematów: najistotniejszych problemów akulturacyjnych w Turcji oraz strategii radzenia sobie, zgodnie z indukcyjną jakościową analizą treści Mayringa²⁵. Ta metoda analizy jest stosowana w badaniach, których celem jest opis danego zjawiska w sytuacji, gdy literatura teoretyczna na jego temat jest ograniczona²⁶.

WYNIKI

I. Problemy w Turcji

Trudne warunki ekonomiczne

Analiza wywiadów wskazuje na to, że trudne warunki ekonomiczne są zarówno największym problemem, z jakim muszą mierzyć się Syryjki w Turcji, jak i przyczyną wielu innych trudności.

²⁴ M. Tarozzi, *Translating and Doing Grounded Theory Methodology. Intercultural Mediation as an Analytic Resource* [47 paragraphs], „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2013, nr 14 (2), art. 6.

²⁵ P. Mayring, *Qualitative Content Analysis*, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2000, nr 1 (2), art. 20.

²⁶ H. Hsiu-Fang, S. Shannon, *Three Approaches to Qualitative Content Analysis*, „Qualitative Health Research” 2005, nr 15 (9), s. 1277–1288.

Mieszkamy w piwnicy, wszędzie jest wilgoć, dzieci są cały czas chore. Chciałabym wynająć lepszy dom, ale mnie nie stać. (4, 30, mężatka)²⁷

Największym problemem jest praca. Tutaj człowiek pracuje, ale nie jest w stanie z tego żyć. (10, 34, mężatka)

Moje dzieci muszą pracować w piekarni, bo inaczej nie przeżyjemy. Ale to są dzieci, czasami nie chcą iść do pracy i wtedy nie wystarcza nam pieniędzy na czynsz. (12, 30, w separacji)

Moim największym problemem jest zapłacenie czynszu. Jak tylko zbieram pieniądze i zapłacę, to jestem spokojna. (12, 30, w separacji)

Zdecydowana większość badanych wymieniała problemy finansowe i mieszkaniowe na pierwszym miejscu listy czynników stresujących. Dotyczyły one zarówno warunków mieszkaniowych i finansowych, jak i bezpieczeństwa żywnościowego. Brak możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb, brak stabilnych dochodów, balansowanie na granicy bezdomności to główne wątki pojawiające się w wywiadach.

Praca – zmiana tradycyjnej roli kobiet

W związku z trudnymi warunkami ekonomicznymi podjęcie pracy zarobkowej przez kobiety jest w większości wypadków koniecznością.

Praca jest bardzo męcząca. Pracujemy w polu, żeby pomóc mężczyznom. Na przykład teraz pościmy i pracujemy w pełnym słońcu [wywiad przeprowadzony był w ramadanie – M.K.]. Ale jeśli nie będziemy pracować, to nie przeżyjemy. (9, 45, mężatka)

Jest to najczęściej niskopłatna praca fizyczna. Z dwoma wyjątkami kobiety, z którymi przeprowadzone zostały wywiady, w Syrii nie podejmowały pracy zarobkowej. Znalazły się zatem w nowej, trudnej fizycznie i psychicznie sytuacji.

Życie w Turcji mocno kontrastuje ze stylem życia, do którego kobiety były przyzwyczajone w Syrii, co niejednokrotnie podkreślały w swoich relacjach:

²⁷ Identyfikacja wywiadu zawiera numer wywiadu, wiek badanej oraz jej stan cywilny.

W Syrii kobieta nie pracuje, to znaczy pracuje w domu – gotuje, wychowuje dzieci, ale nie musi zarabiać pieniędzy... tzn. mężczyzna pracuje i on zapewnia pokrycie wszystkich wydatków, płaci czynsz. (5, 42, wdowa)

W Syrii nie wiedziałyśmy, co to znaczy płacić czynsz czy rachunki za prąd. Tutaj wszyscy w rodzinie muszą pracować – mężczyźni, kobiety i dzieci, inaczej nie będą mogli tu przeżyć. (9, 45, mężatka)

W Syrii to mąż zarabiał i przynosił wszystko do domu. Ja nawet nie wiedziałam, jak się coś kupuje w sklepie. (13, 44, mężatka)

W Syrii nie miałyśmy takich obowiązków jak tutaj, tzn. tylko w domu, innych nie. To znaczy mówimy o kobietach z miasta, bo wiadomo: na wsi trochę pracowały w polu, ale nie tak jak tu. [...] Tutaj kobieta musi przejąć dużą część obowiązków męża. Na przykład mój mąż pracuje od 9 rano do 9 wieczorem, więc wszystko ja muszę kupić, załatwić. W Syrii kobieta nie chodziła do miasta. (14, 46, mężatka)

Nasze rozmówczynie zwracały uwagę na konsekwencje sytuacji, w której wszyscy członkowie rodziny pracują: rozpad tradycyjnego podziału ról. Przede wszystkim w Turcji, ze względu na długie godziny pracy męża lub jego nieobecność, kobiety muszą same wypełniać wiele innych obowiązków, którymi w Syrii zajmowali się mężczyźni (zakupy, wizyty w szpitalu z dzieckiem, wizyty w szkole, sprawy urzędowe etc.). Oprócz pracy zarobkowej i dodatkowych obowiązków nasze rozmówczynie wykonywały też większość prac domowych oraz związanych z opieką nad dziećmi.

Brak możliwości zapewnienia dzieciom adekwatnej opieki i edukacji

Z koniecznością pracy i opuszczania domu wiąże się też inny ważny dla Syryjek problem – brak możliwości opieki nad dziećmi i zaspokajania ich potrzeb. Niektóre z nich są zmuszone zostawiać dzieci w domu pod opieką starszego rodzeństwa lub krewnych:

Ja mam troje małych dzieci, a ona ma dwoje. Ale wyszłyśmy do pracy i zostawiłyśmy je w domu, bo musimy pracować. Wiele z naszych współpracownic tak robi – na przykład zostawia dwulatka z siedmioletnim bratem, żeby iść do pracy. (9, 45, mężatka)

Na początku, jak przyjechałam z Syrii, zostawiałam córkę z dziećmi mojej siostry. Pracowałam od rana do szóstej wieczorem. Wracałam, a moja córka była

przerażona, bała się. Wtedy zaczęła mieć problemy z agresją, okazało się, że tamte dzieci ją biły. (5, 42, wdowa)

Drugim wątkiem pojawiającym się w tej kategorii jest niemożność zajęcia się edukacją dzieci, która wynika po części z nieznamomości języka, a po części z braku finansowych możliwości postania dzieci do szkoły.

Nauczycielka w szkole mojej córki mówi mi: musisz koniecznie nauczyć córkę tureckiego. Ale ja sama w ogóle nie znam tureckiego. (10, 34, mężatka)

Na przykład moje dziecko jest chore, zabieram je do szpitala i nic nie rozumiem – co mu jest, czemu mu podają kroplówkę... (13, 44, mężatka)

Teraz moja córka chodzi do szkoły, w domu odrabia lekcje. Ale ja nie wiem, czy dobrze czy źle robi zadania, bo nie potrafię czytać i pisać po turecku. (4, 30, mężatka)

Mój najstarszy syn – to mnie najbardziej smuci. Nie potrafi czytać i pisać. Tutaj nie chodził do szkoły, bo od razu poszedł do pracy. W Syrii też nie chodził do szkoły, więc nie zna też alfabetu arabskiego. (14, 46, mężatka)

W odpowiedzi na pytanie „Jakie są twoje problemy jako matki” jednym z najczęstszych wskazań był brak możliwości zbudowania dzieciństwa własnych dzieci. Tworzenie atmosfery i wspomnień dzieciństwa jest postrzegane przez kobiety jako zadanie matki, którego nie są w stanie wypełnić.

Największym problemem dla mnie jest to, że dzieci się smucą... że nie mogę im dać tego, co by chciały. Bo wiadomo: dzieci nie rozumieją, że nas nie stać... córka idzie ze mną na bazar i chce to albo tamto, a ja jej nie mogę kupić. To jest smutne, bo my przed wojną w Syrii mieliśmy wszystko, moi rodzice nam kupowali wszystko, co chcieliśmy. (4, 30, mężatka)

Moje dzieci pracują, nie wiedzą, co to dzieciństwo... nie chodzą do szkoły, nie wychowywały się ze swoim tatą, nie uczyły się. Moi synowie mieli 9 i 10 lat jak przyjechaliśmy i od razu poszli do pracy. (12, 30, w separacji)

Moje dzieci jak przychodzą ze szkoły, to idą do pracy... ja wracam z pracy, a one wracają ze szkoły i idą do pracy. (9, 45, mężatka)

Nauczyciel mojej córki mówi nam ciągle: potrzebne jej nowe ubranie, jest przyjęcie w szkole, trzeba coś kupić... ale my nie jesteśmy w stanie nic jej kupić.

Inne dzieci, tureckie, przynoszą, a ona nie. Odstaje od innych dzieci. (10, 34, mężatka)

Przy tej kategorii problemów warto też wspomnieć o opisywanym przez ciężarną Syryjkę braku radości z macierzyństwa, który był dla niej trudnym doświadczeniem i powodował poczucie winy:

Kiedy dowiedziałam się, że jestem w pierwszej ciąży, przed wojną, byłam zachwycona. Zawsze chciałam być mamą. W drugiej ciąży, na początku problemów w Syrii, też się cieszyłam, bo myślałam, że to tylko przejściowe. Teraz, w trzeciej ciąży, w ogóle nie czuję radości z tego, że będę miała dziecko. Przeciwnie – myślę tylko, jak damy radę się utrzymać. (4, 30, mężatka)

Dyskryminacja

Następną kategorią trudności, które łączą się z życiem i wychowaniem dzieci w Turcji, jest przemoc psychiczna i dyskryminacja ze względu na bycie Syryjczykiem.

Dla mnie najtrudniejszą rzeczą w Turcji jest to, że przezywają nasze dzieci „Syryjczyk, Syryjczyk, Syryjczyk”, jakby Syryjczyk to było zwierzę, a nie człowiek [...] mojego syna w szkole przezywają „ISIS”... albo „brudny Syryjczyk”... dzieci uczą się tego od rodziców, przecież same tego nie wymyślają. (7, 29, wdowa)

Nie jesteśmy akceptowani w tureckim społeczeństwie. Nie lubią nas. (8, 21, panna)

Na przykład ten dom, w którym teraz mieszkam, wcześniej był wynajmowany za 400 lirów, ale dla nas 600, bo jesteśmy Syryjczykami. (12, 30, w separacji)

Z wywiadów wynika, że innymi jeszcze rodzajami dyskryminacji są zaniżone płace i ciężkie warunki pracy.

Rozłąka z rodziną

Kolejnym traumatycznym doświadczeniem jest dla badanych sytuacja rozdzielenia rodziny.

Mój piętnastoletni syn jest w Niemczech. Pojechał tam z wujkiem, żeby nam pomóc, żebyśmy mogli do niego przyjechać. Ale się nie udało, nie widziałam go już trzy lata. On mógł zostać w Niemczech, bo był niepełnoletni. (6, 53, mężatka)

Niepewność co do losu krewnych, zarówno tych, którzy pozostali w Syrii, jak i tych przebywających w innych krajach jako uchodźcy, była stałym tematem poruszonym w wywiadach. Matki jako wyjątkowo trudną sytuację wymieniały rozłąkę z dzieckiem.

Może już nigdy nie zobaczę moich sióstr, bo jeśli pojadę do Syrii, nie będę już mogła wrócić do Turcji. A czy wrócimy kiedyś do Syrii na stałe? Tego nie wiemy. (4, 30, mężatka)

Już od trzech lat nie widziałam mojej mamy. Ona została w Damaszku, a ja jestem tutaj. Nie widziałam się też z moimi braćmi i siostrami. To jest bardzo trudna sytuacja, bo jestem tutaj sama. (6, 53, mężatka)

Warto zauważyć, że powyższy fragment pochodzi z wywiadu z kobietą, która mieszkała w Antiochii ze swoim mężem, trojgiem dzieci i wnukami. Określała jednak ten stan jako samotność, ponieważ jej rodzina nie była w komplecie²⁸.

Zwłaszcza sytuacja pozostawienia rodziców bez pomocy w Syrii wywołuje ogromne poczucie winy, ponieważ opieka nad nimi jest traktowana jako obowiązek religijny. Jedna z badanych zdecydowała się ostatecznie na powrót do Syrii wraz z małymi dziećmi, ponieważ nie chciała, żeby jej rodzice mieszkali sami w Saraqib, a oni zdecydowanie odmawiali opuszczenia swojego domu:

Moja mama dzwoni do mnie i mówi: proszę cię, wróćcie do domu, najwyżej umrzemy wszyscy razem. (1, 28, mężatka)

Utrata domu

Kolejną bardzo ważną kategorią pojawiającą się w badaniach był problem utraty domu.

W Syrii miałam coś, co należało do mnie, coś mojego, własnego... na przykład dom był taki jak chciałam, było mi w nim dobrze. A tutaj mieszkamy, ale czuję się nieswojo... Na przykład wszystkie rzeczy, które są w domu, to nie są rzeczy, które ja wybrałam, które chcę, które mi się podobają. [...] Poza tym jest jeszcze problem, żeby dzieci nie krzyczały, nie były za głośno... W Syrii tak nie było,

²⁸ W języku arabskim na określenie rodziców oraz rodzeństwa używa się słowa *ahl*, natomiast na określenie męża i dzieci – *aile*.

wszyscy sąsiedzi się lubili, byłam spokojna. A tutaj nie, tutaj cały czas muszę być ostrożna. (4, 30, mężatka)

Opisując utratę domu na skutek wojny, kobiety podkreślały tęsknotę zarówno za jego fizyczną przestrzenią, w której spędzały większość swojego życia, jak i za przestrzenią społeczno-emocjonalną z nim związaną, tj. związkami sąsiedzkimi i rodzinnymi. Ważnym aspektem było też poczucie obcości, które dociera do wnętrza domu, co oznacza, że nie ma miejsca, gdzie można odpocząć od bycia uchodźczynią.

Niepewność

Kolejnym bardzo silnym stresorem, który objawia się w niemal każdym aspekcie życia, była dla rozmówczyń niepewność własnej sytuacji i przyszłości dzieci. W naszych wywiadach dotyczyła ona niestabilności miejsca zamieszkania, wykształcenia dzieci, ich wyborów zawodowych i życiowych, a także ich kształtującej się tożsamości.

Tutaj w każdej chwili mogą mi powiedzieć „wyprowadź się”. Jak nam każą wracać do Syrii, to będziemy musieli jechać. (4, 30, mężatka)

Na przykład mój syn – martwię się o niego, bo tutaj pracuje u damskiego fryzjera. A ja mu mówię: co ty robisz, przecież jak wrócimy do Syrii, to nie możesz pracować jako damski fryzjer! (13, 44, mężatka)

Mam już dorosłego syna, niedługo musimy mu znaleźć żonę. Ale przez te wydatki, które teraz mamy, i przez niskie pensje na pewno nie będziemy w stanie go ożenić. [...] Bardzo mnie martwi to, że nasze dzieci nie uczą się arabskiego. W szkole nie ma arabskiego w ogóle, a w domu się nie uczą, bo po szkole idą do pracy. A to przecież nasz język, nasze korzenie. I język Koranu, muszą czytać Koran po arabsku. Bo jak inaczej się nauczą naszej religii? (14, 46, mężatka)

Ze szczególnym rodzajem niepewności muszą sobie radzić kobiety, których mężowie zaginęli w Syrii, oraz te żyjące w separacji. Ponieważ w warunkach wojennych trudno uzyskać rozwód, kobiety znajdują się w niewyjaśnionej sytuacji prawnej, bo nie są formalnie rozwiedzione (urzędy nie funkcjonują lub brak dokumentów tożsamości). Co więcej, niektóre z nich obawiają się, że mąż znajdzie sposób na odebranie im dzieci, które według prawa syryjskiego powinny pozostać pod opieką ojca i jego rodziny od 9. (synowie) lub 11. roku życia (córkę).

II. Strategie radzenia sobie

Kategorie, które zostały skonstruowane w tej części, są wynikiem analizy odpowiedzi na pytanie „Co najbardziej pomaga ci w radzeniu sobie z trudnościami życia w Turcji”. Ponieważ kategorie te tworzą dwie grupy tematyczne: (1) ogólne/praktyczne sposoby radzenia sobie i (2) religijne sposoby radzenia sobie, przykłady zostały przedstawione w tym właśnie porządku.

1. Ogólne/praktyczne sposoby radzenia sobie

Dzieci jako źródło motywacji

Jedną z podstawowych strategii radzenia sobie z trudnościami życia w Turcji było skupienie się na dzieciach.

Moja córka bardzo się bała. Ja przyjechałam ze względu na nią i większość Syryjczyków przyjechała tu z tego powodu. (10, 34, mężatka)

Bóg i moje dzieci. To daje mi siłę, żeby tutaj żyć. Przecież po to żyjemy na tym świecie. Nie będę cię okłamywać – ciężko nam się żyje... widzieliśmy śmierć, morderstwa... [...] jeśli dalej żyjemy i jesteśmy silni, i znosimy te trudności, to tylko ze względu na dzieci. Inaczej nie mogłabym żyć. (7, 29, wdowa)

Jestem bardzo silną kobietą. Jestem sama z czworgiem dzieci. Muszę być dla nich silna, bo one czerpią swoją siłę ode mnie. Jeśli ja jestem słaba, moje dzieci też są słabe... Nawet jeśli jestem zmęczona i nie czuję się dobrze, wystarczy, że spojrzę na moje dzieci, i już czuję się silniejsza. (12, 30, w separacji)

Traktowanie wyjazdu z Syrii oraz pobytu w Turcji ze wszystkimi związanymi z nim trudnościami jako szansy na poprawienie sytuacji dzieci było bardzo ważną motywacją i źródłem siły dla naszych rozmówczyń.

Inną formą koncentrowania wysiłków na zapewnieniu jak najlepszego życia dzieciom jest ograniczenie własnych potrzeb, żeby zaspokoić potrzeby dzieci. Dla kobiety, która nie może zdobyć dodatkowych środków finansowych, rezygnacja z posiłku, zakupu ubrania czy innego podstawowego artykułu jest jedyną możliwością podarowania im czegoś, wyrazem troski i miłości do wnuków:

Jeśli moje wnuczki chcą mleka, to odmawiam sobie jedzenia, żeby tylko im kupić mleko. Bo ja to wytrzymam, a dzieci przecież nie rozumieją... cieszy mnie, kiedy mogę coś dla nich zrobić. (6, 53, mężatka)

Kolejną opisywaną strategią było skupienie się na konkretnych problemach. Wyznaczenie sobie celu związanego z przyszłością dzieci pomagało matkom przezwyciężyć negatywne emocje i nie rozpamiętywać przeszłości:

Ja się nie smucę. Myślę o tym, co będzie, a nie o tym, co było. Myślę o tym, jak będę żyć jutro, a nie o tym dniu, który już się skończył. I nie myślę o wszystkich problemach naraz. Myślę po kolei – jak będzie żyć moja córka i jak ja będę żyć. Nie myślę o innych rzeczach. [...] mam tylko jeden cel: żeby moja córka została lekarką albo prawniczką. Żeby została kimś uznanym w społeczeństwie. (5, 42, wdowa)

Odbudowanie domu jako miejsca emocjonalnego bezpieczeństwa dla dzieci

Bardzo ważnym sposobem na radzenie sobie z sytuacją uchodźstwa i związanym z nią poczuciem obcości jest podejmowanie prób odbudowania domu w sensie fizycznym i emocjonalnym.

Staram się stworzyć dobrą atmosferę dla dzieci. Na przykład w piątek i w sobotę mają wolne, więc robimy ciasto albo wyciskamy sok, tak żeby zrobić coś razem. [...] Robię dziewczynkom niespodzianki na urodziny, przyjęcia, balony, coś prostego, coś, co można zrobić w domu, żeby się cieszyły, tort ze świeczkami... już kilka tygodni wcześniej myślę, co mi będzie potrzebne, i co tydzień staram się kupić jeden składnik. (4, 30, mężatka)

Kobiety opisywały dbanie o dom, nawet jeśli jego fizyczna przestrzeń jest bardzo skromna, jako ważny czynnik odbudowywania poczucia stabilności i tworzenia namiastki normalnego życia. Sprzątanie, budowanie domowej atmosfery, gotowanie i przygotowywanie ulubionych potraw dzieci, świętowanie urodzin, obchodzenie świąt to codzienne sposoby radzenia sobie kobiet, które dzięki odtworzeniu swojej roli jako opiekunki domu w nowych warunkach zapewniają dobre funkcjonowanie wszystkich członków rodziny.

Tworzenie nowych więzów społecznych

Kolejnym sposobem radzenia sobie było dla Syryjek odbudowanie przerwanych przez wojnę więzów społecznych i znalezienie oparcia w nowych znajomościach. Ta kategoria znaczeniowo łączy się z odbudowaniem domu, ponieważ sieć sąsiedzka jest w kulturze syryjskiej ważną jego częścią.

Znalezienie sąsiadki-przyjaciółki z Syrii, zwłaszcza z tego samego miasta, było opisywane jako jedna z najlepszych form pomocy. Spędzanie razem czasu, rozmowy i wspólne żartowanie (poczucie humoru było także

niejednokrotnie opisywane jako ważna strategia radzenia sobie) dają kobietom wielkie wsparcie:

Moja sąsiadka jest dla mnie lepsza niż siostra, jeśli tylko może, to mi pomaga. Spędzamy razem bardzo dużo czasu. (12, 30, w separacji)

Kiedy pierwszy raz przyszła do mnie moja sąsiadka i zaczęłyśmy rozmawiać w naszym dialekcie, to tak jakbym zobaczyła znowu całe Aleppo. (3, 31, w separacji)

Warto zauważyć, że strategia ta jest związana z długością pobytu w Turcji. Bezpośrednio po ucieczce z Syrii normą było unikanie innych Syryjczyków ze względu na głębokie podziały w społeczeństwie syryjskim, które stawały się źródłem stresujących sytuacji.

Nie spotykałam się z innymi Syryjczykami, bo rozmawianie o wojnie, polityce i sytuacji w kraju jeszcze bardziej mnie przygnębiało. (2, 43, panna)

Także kontakty z tureckimi sąsiadkami są często kluczowe w radzeniu sobie z konkretnymi problemami, na przykład z uczeniem się języka tureckiego czy pomaganiem dzieciom w odrabianiu lekcji.

Ja nie mogę pomóc mojej córce z tureckim, bo w ogóle go nie znam. Ale właścicielka naszego domu jej pomaga, [córka] czasami chodzi do niej odrabiać lekcje. (10, 34, mężatka)

Zdobywanie i przyjmowanie pomocy

Strategią radzenia sobie, która bardzo często wymaga od kobiet syryjskich pokonania wielu barier: językowych, kulturowych i fizycznych, jest zdobycie pomocy z zewnątrz.

Najbardziej pomogła mi karta Czerwonego Półksiężyca. Mój mąż jest bardzo chory, cały czas w szpitalu. Wcześniej musiałam pracować w polu, przy zbiorze oliwek, ale odkąd mam kartę, nie muszę pracować, mogę się zająć dziećmi, bo mam trzy córki. (13, 44, mężatka)

Syryjki doceniały opiekę zdrowotną zapewnianą im przez państwo tureckie, a także fakt, że dzieci korzystają z tureckiego systemu edukacji. Dla wielu z nich był to argument za pozostaniem w Turcji, ponieważ w Syrii ich dzieci nie miałyby jeszcze przez długi czas dostępu do szkół i szpitali.

Jednak najważniejszym aspektem pomocy jest wyzwolenie od konieczności pracy i możliwość powrotu do roli matki.

Przyjmowanie pomocy jest strategią, która może wydać się oczywista, ale nasze badane podkreślały, że otrzymywanie wsparcia materialnego może mieć zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ na ich kondycję psychiczną. Istotnym czynnikiem przy przyjmowaniu pomocy było zachowanie godności. Kobiety podkreślały różnice między pomocą pozytywnie i negatywnie wpływającą na obdarowanego:

Jedna z moich sąsiadek wysłała mi przez męża jedzenie... torbę ryżu, cukru, soczewicy... bardzo mnie to zawstydziło, bo w Syrii to my pomagaliśmy biednym. (1, 28, mężatka)

Ja nigdy nie proszę o pomoc, bo to jest *haram*²⁹. Ale jakoś i tak dostaję dużo rzeczy, których potrzebuję: jakaś dalsza sąsiadka zobaczyła, jak moje córki bawią się na ulicy, a potem przyszła i zapytała, czy chcę wziąć ubrania po jej dzieciach. Ktoś mi przynosi mięso, bo zostało mu ze święta. Przyjmuję pomoc, ale nigdy wprost o nią nie proszę. (4, 30, mężatka)

Zmiana perspektywy – minimalizacja potrzeb

Kolejna kategoria, która może być także przejawem wzrostu posttraumatycznego, to zrewidowanie i minimalizacja własnych potrzeb. Dostrzeżenie, że do rzeczy materialnych nie należy przywiązywać wagi, przewartościowanie potrzeb, bycie usatysfakcjonowanym – to tematy często pojawiające się w wywiadach.

Mój mąż się przejmuje bardziej niż ja, na przykład myśli, że może chciałabym jakieś nowe ubranie albo coś, a ja mówię nie, ja nic nie chcę, wszystko mam. Ty jesteś cały i zdrowy, dzieci są zdrowe – ja nic więcej nie potrzebuję. Mąż chce kupować rzeczy na raty, ja mówię nie. Bóg nam błogosławi, mamy dom i dywany itd. A gdybyśmy mieszkali w obozie albo na ulicy? Nasz dom w Syrii został zniszczony, wszystkie rzeczy, moje ubrania (miałam dziesięć toreb samych ubrań) – wybuchła bomba i wszystko zniszczyła. Biżuterię sprzedaliśmy, żeby kupić jedzenie. Mój mąż się martwi, mówi, że mam starą pralkę, a ja nie, ja jestem usatysfakcjonowana. W każdej chwili mogą nam powiedzieć, żebyśmy wracali do Syrii, i co wtedy zrobimy z pralką? (4, 30, mężatka)

²⁹ Słowo *haram* oznacza zazwyczaj „zabronione przez islam”, ale tutaj użyte jest w znaczeniu „przynoszące wstyd”.

Solidarność rodzinna

Solidarność rodzinna jest bardzo ważnym sposobem radzenia sobie z trudnymi warunkami ekonomicznymi, w jakich znajduje się przeważająca większość Syryjczyków w Turcji. Na podstawie wywiadów możemy wymienić w tej kategorii takie strategie, jak dzielenie domu, dzielenie kosztów czy wspólna opieka nad dziećmi, żeby jedna z kobiet mogła pracować. Dla przykładu dwie z naszych rozmówczyń, krewne, mieszkały razem, żeby podzielić się kosztami życia. Mąż jednej z nich pracował i jego pensja pokrywała czynsz, a druga, która otrzymywała pomoc żywnościową od państwa, dzieliła się jedzeniem ze wszystkimi domownikami (razem gotują etc.). Dodatkowo kobiety wspólnie opiekowały się swoimi dziećmi.

Ważną motywacją do znoszenia trudnych warunków pracy jest też chęć i obowiązek wspierania rodziców w Syrii.

Muszę pracować, żeby pomóc moim rodzicom, którzy zostali w Syrii. Tam sytuacja jest bardzo trudna, jeśli im nie pomożemy, to nie dadzą sobie rady. (8, 21, panna)

Inna Syryjka, pracująca, żeby utrzymać swoją mamę, przytoczyła jako motywację jeden z hadisów:

Pewien człowiek przyszedł do Proroka i zapytał „O Wysłanniku Boga! Kto spośród ludzi najbardziej zasługuje na moją przyjaźń? Prorok odpowiedział: twoja matka. Mężczyzna zapytał: A po niej? Prorok odpowiedział: twoja matka. Mężczyzna znów zapytał: A po niej? Prorok odpowiedział: twój ojciec”³⁰. (2, 43, panna)

Nadzieja na powrót

Refleksja nad tymczasowością życia w Turcji i nadzieja na powrót do idealizowanej ojczyzny także pojawiały się w wywiadach jako sposób radzenia sobie z codziennymi trudnościami.

My tutaj żyjemy nadzieją, że Bóg ulży naszym cierpieniom i pozwoli nam wrócić do Syrii. To nam pomaga. (8, 21, panna)

Syria jest rajem na ziemi. To nasz kraj, nie ma piękniejszego. (10, 34, mężatka)

³⁰ Badana powołuje się tutaj na hadis, który można znaleźć w zbiorze al-Buchariego i Muslima.

2. Religijne radzenie sobie

Ponieważ rola islamu była centralnym motywem wielu opowieści, wyszczególniliśmy osobną kategorię religijnego radzenia sobie, do której należą opisane niżej strategie.

Bycie cierpliwym i spokojnym w obliczu nieszczęść

W zdecydowanej większości wywiadów pojawił się wątek cierpliwości jako metody radzenia sobie zalecanej przez islam.

Gdyby Bóg nie dawał nam cierpliwości, nie moglibyśmy dalej żyć. (9, 45, mężatka)

Nasza religia to cierpliwość. Nasz Pan powiedział w Koranie: Zaprawdę, cierpliwym będzie dana w pełni ich nagroda, bez rachunku!³¹ Więc jesteśmy cierpliwi. (4, 30, mężatka)

W islamie cierpliwość jest najważniejszą rzeczą, pierwszą zasadą. Islam to cierpliwość... Mamy wiele problemów, ale czeka nas nagroda za naszą cierpliwość. Bóg da nam radość w nagrodę. Będziemy cierpliwi, dopóki nie zobaczymy całego piękna Boga. On da nam na końcu raj. (8, 21, panna)

Dla Boga mogę znieść wszystko. On daje mi cierpliwość. (6, 53, mężatka)

Używane w wywiadach arabskie słowo *ṣabr* oznacza cierpliwość i związaną z nią akceptację własnego położenia. Cierpliwość jest postrzegana zarówno jako dar pochodzący od Boga, jak i jako najważniejsza zasada islamu.

Interpretacja wydarzeń jako przeznaczenia zesłanego przez Boga, nadawanie religijnego sensu cierpieniu

Każda z badanych pozostawała w sytuacji uchodźstwa na tyle długo, żeby przejść przez proces nadawania sensu swojemu doświadczeniu.

Wszystko, co nam się przydarzyło, jest zapisane w Koranie: „My doświadczyliśmy was nieco strachem, głodem i utratą dóbr, życia i owoców. Głoś radosną wieść cierpliwym!”³². Czułam całym sercem wszystko to, co jest opisane w tym wersecie, doświadczyłam tego w Syrii, kiedy nie mieliśmy nic do jedzenia

³¹ Koran, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986 (39:10).

³² *Ibidem*, (2:155).

całymi dniami... i kiedy baliśmy się nalotów i bombardowań. Więc Bóg zaplanował wystawienie nas na próbę i to się stało w czasie wojny. (4, 30, mężatka)

Wiele kobiet sięgało do Koranu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o celowość własnego cierpienia. Interpretowały też swoją sytuację jako część planu, co nadawało ich doświadczeniom zupełnie inną, pozytywną perspektywę. Akceptację planu, czyli woli Boga, określały jako esencję islamu.

Bóg wybrał dla nas ten los. Przyjmujemy go i jesteśmy usatysfakcjonowani. To coś, co pochodzi od Boga. Pan Światów zdecydował o naszym losie, a Jego wola jest ponad wszystko. (11, 25, mężatka)

W Koranie jest taki fragment: „Bóg nie nakłada na duszę niczego więcej nad jej możliwości”. To znaczy, że możemy sobie poradzić, nawet jeśli wydaje nam się, że jest to niemożliwe. [...] Musimy sobie radzić z problemami, bo wiemy, że to jest część planu i że musi stać za tym jakaś mądrość. (2, 43, panna)

Bycie wdzięcznym

Bardzo ważną strategią radzenia sobie jest wdzięczność za dobre strony własnego położenia.

Opowiem ci, jak ja myślę... że jestem tutaj, życie jest ciężkie, szkoła etc... ale myślę sobie, co by było, gdybym była w Aleppo... na przykład moja siostra i mój brat są w Aleppo i mój brat nie ma co jeść... więc ja *al-ḥamdu lillāh* jestem w tysiąc razy lepszej sytuacji niż Syryjczycy w Syrii; są ludzie, którzy żyją na ulicy, są ludzie chorzy, którzy nie mogą iść do szpitala po lekarstwa. Myślę o tych, którzy mają gorzej, nie o tych, co mają lepiej; gdybym myślała o tych, co mają lepiej, to nie mogłabym żyć. [...] Mój mąż się czasem denerwuje: w Syrii było lepiej, życie było lepsze etc., a ja mu mówię: powiedz *al-ḥamdu lillāh*, zawsze trzeba mówić *al-ḥamdu lillāh* za wszystko, bo inni mają gorzej, na przykład ci, którzy mieszkają w namiotach w obozach, jak spadnie deszcz, to grzęzną w błocie. A my mamy dach nad głową. (4, 30, mężatka)

Moje dzieci czasami przychodzą do mnie i mówią: mamó, inne dzieci w szkole mają lepiej, mają tatusiów, mają pieniądze... a ja im mówię: powiedz *al-ḥamdu lillāh*. Uczę moje dzieci, żeby mówiły *al-ḥamdu lillāh* za wszystko. Bo jeśli ktoś potrafi mówić „dzięki Bogu”, to nie będzie miał w życiu żadnych problemów. (7, 29, wdowa)

Arabski zwrot *al-ḥamdu lillāh* („dzięki Bogu”, „chwała Bogu”) wyraża wdzięczność, która jest traktowana jako rodzaj religijnego obowiązku.

Ta kategoria jest powiązana z myśleniem o osobach w gorszej sytuacji i z porównywaniem się do nich (do tych, którzy zostali w Syrii, tych, którzy zginęli lub zostali ranni) – pozwala spojrzeć na własne problemy z innej perspektywy.

Wiele osób mówiło, że najbardziej pomaga im świadomość, że w Turcji są daleko od przemocy.

Najbardziej pomaga mi to, że jest bezpiecznie, *al-ḥamdu lillāh*. To znaczy nie muszę się martwić tak jak w Syrii, kiedy mój mąż wychodził do pracy, czy wróci, czy nie wróci. (14, 46, mężatka)

Poczucie duchowego wsparcia pochodzącego od Boga

Innym aspektem wiary, który był wymieniany jako ważny w radzeniu sobie z problemami, było bezpośrednie wsparcie czerpane z relacji z Bogiem.

Kto mi pomaga? Bóg. Jeśli czuję się zestresowana, proszę Boga o pomoc. Żaden człowiek nie może pomóc mojemu sercu... Wszyscy Syryjczycy tutaj mają własne smutki. Jeśli chcę się podzielić swoimi problemami, swoim smutkiem z jakimś Syryjczykiem, to zawsze okazuje się, że jego smutek jest większy od mojego. Więc dzielę się swoimi problemami z Bogiem. (6, 53, mężatka)

Osobisty kontakt z Bogiem był określany jako ważny w sytuacji, gdy cała społeczność została dotknięta traumatycznymi wydarzeniami.

Inne religijne sposoby radzenia sobie

Dla naszych badanych metodami radzenia sobie o charakterze religijnym były także modlitwa, post, zachowywanie religijnych nakazów dotyczących stroju oraz czytanie Koranu.

Kiedy czuję się bardzo zmartwiona, zestresowana, mam dużo problemów i otwieram Koran, to mnie to bardzo uspokaja. (4, 30, mężatka)

To prawda, że jesteśmy biedni, traktują nas tutaj jak obcych... mamy mało praw. Ale pochodzimy z dobrej rodziny, zachowujemy nasze tradycje, jak gościnność, noszenie hidżabu... Zostaliśmy wychowani na muzułmanów i zachowujemy naszą religię. To kwestia godności. (1, 28, mężatka)

Nakaz postu w ramadanie jest interpretowany jako przygotowanie się wiernych do cierpliwego znoszenia głodu, jakiego doświadczyli w Syrii, i radzenia sobie z niedostatkiem w Turcji. Modlitwa nadaje rytm dniom

spędzaniem w samotności, czytanie Koranu zajmuje czas i myśli. Jest źródłem emocjonalnego wsparcia w chwilach zwątpienia.

Islam jest także sposobem na zachowanie godności w czasie próby. Kodeks etyczny określony przez religię chroni przed złym postępowaniem wobec innych i pomaga radzić sobie z dyskryminacją:

Religia chroni nas przed błędami, które łatwiej popełnić, jeśli jesteś w trudnej sytuacji. Chroni nas przed żebraniem, kradzieżą. (1, 28, mężatka)

Miałam problem z moją sąsiadką, nie lubiła mnie, bo jestem z Syrii. Nie chciała, żebyśmy tutaj mieszkali. Ale ja się z nią nie kłóciłam ani nie mówiłam nic na jej temat innym, bo takie są nasze wartości, nasza moralność. Nie mówię, że jest złą kobietą, nawet jeśli się myli. Mówię: niech Bóg wybaczy mi moje błędy. On będzie naszym sędzią. (4, 30, mężatka)

Bardzo ciekawą strategią radzenia sobie opisaną w wywiadach było nauczanie koranicznego języka arabskiego tureckich sąsiadek. Religijna motywacja umożliwiła Syryjkom i Turczynkom spotkanie i integrację, dając przy tym uchodźczyiom poczucie bycia użytecznym i ważnym członkiem nowej społeczności.

DYSKUSJA

Na początku należy zauważyć, że kontekstem naszych badań jest położenie migrantek charakteryzujące się wysokim stopniem niepewności. Mimo upływu kilku lat od momentu ucieczki z Syrii grupa badanych przez nas kobiet nadal znajduje się w sytuacji zawieszenia, co wynika z dwóch okoliczności. Po pierwsze niestabilność związana jest ze wspomnianym już brakiem prawa pobytu stałego, co uzależnia długość pobytu od decyzji polityków. Z tego względu pokonywanie przez nie trudności wynikających z osiedlenia się w Turcji, także tych związanych ze stresem akulturacyjnym, ma dla nich inny wymiar niż w wypadku uzyskania stałego azylu w kraju przyznającym prawny status uchodźcy – głównie dlatego, że wszystkie te wysiłki mogą ostatecznie okazać się niepotrzebne w wypadku konieczności powrotu do Syrii. Po drugie ich egzystencja w Turcji nie jest próbą odbudowy życia po konflikcie z powodu nadal niewyjaśnionej sytuacji w kraju pochodzenia. Problemy związane z trwaniem działań wojennych w Syrii

nadal ich dotyczą (np. niepokój o bezpieczeństwo członków rodziny, którzy zostali w Syrii, niemożność powrotu z uwagi na ryzyko poddania mężów i synów przymusowej służbie wojskowej). Przed powrotem powstrzymuje je też strach przed dalszymi konsekwencjami konfliktu (np. kara za działanie w organizacjach walczących przeciw wojskom rządowym, konfiskata majątku/nieruchomości), a przede wszystkim brak pewności, czy ich dzieci będą w Syrii bezpieczne. Szczególną trudność takiej sytuacji potwierdza metaanaliza przeprowadzona przez Portera i Haslama, dotycząca wpływu warunków pomigracyjnych na zdrowie psychiczne uchodźców, wskazująca, że zakończenie konfliktu w kraju pochodzenia miało silny związek z poprawieniem się ich kondycji psychicznej³³. Niepewność i obawy dotyczące przyszłości były także ważnymi stresorami dla sudańskich uchodźców w czasie przebywania w obozie tymczasowym w Egipcie, gdzie oczekiwali oni na wyjazd do Australii, ale nie w okresie pomigracyjnym³⁴. Potwierdza to nasze spostrzeżenie, że sytuację Syryjczyków w Turcji cechuje zawieszenie między ucieczką a stałą migracją.

Kwestią wartą bardziej szczegółowego opisanie w świetle uzyskanych przez nas wyników jest specyfika problemów doświadczanych przez kobiety w kontekście uchodźczym. Utrata domu, śmierć bliskich, zerwanie więzi społecznych, bieda, stres posttraumatyczny, problemy zdrowotne, stałe zagrożenie przemocą fizyczną, dyskryminacja, niepewność co do przyszłości³⁵ – to doświadczenia, które są udziałem wszystkich uchodźców, niezależnie od płci, jednak każde z nich ma inne znaczenie i inaczej wpływa na życie kobiet i mężczyzn. W społeczeństwie syryjskim, które jako społeczeństwo kolektywistyczne ściśle definiuje i rozdziela kulturowe role płciowe³⁶, doświadczenia kobiet i mężczyzn związane z przeżywaniem traumatycznych sytuacji i radzeniem sobie z nimi różnią się od siebie zarówno przed ucieczką z kraju, w czasie ucieczki, jak i po niej. Mimo tego, że w dyskursie medialnym i raportach organizacji humanitarnych sytuacja kobiet i matek syryjskich jest dość często poruszany tematem³⁷, reprezentacja tego

³³ M. Porter, N. Haslam, *Predisplacement and Postdisplacement...*, op. cit.

³⁴ N.G. Khawaja, K.M. White, R. Schweitzer (i in.), *Difficulties and Coping Strategies of Sudanese Refugees: A Qualitative Approach*, „Transcultural Psychiatry” 2008, nr 45 (3), s. 489–512.

³⁵ G. Hassan, L.J. Kirmayer, A. Mekki-Berrada (i in.), *Culture, Context...*, op. cit., s. 14.

³⁶ H. Triandis, *Individualism and Collectivism*, New York 1997.

³⁷ *WOMAN ALONE: The Fight for Survival by Syria's Refugee Women*, UNHCR Report, 2014; *Are We Listening? Acting on Our Commitments to Women and Girls Affected by the*

wątku w badaniach naukowych jest stosunkowo skromna, dlatego uzyskane przez nas wyniki warto poddać dalszej analizie.

Dobrym przykładem jest znaczenie utraty domu dla kobiet migrantek, które było motywem przewodnim niemal wszystkich wypowiedzi i najważniejszym problemem wymienianym przez badane. Dom jest tutaj rozumiany w różnych wymiarach, które chcemy pokrótce opisać.

Po pierwsze jest to utrata domu jako centrum dawnego życia kobiety. Konieczność przebywania na zewnątrz ze względu na pracę czy z innych powodów, o których wspominały badane, wymagała zmiany dotychczasowego stylu życia. Praca i większa niż w Syrii samodzielność była dla nich źródłem niepokoju, nie była w ich relacji zjawiskiem pozytywnym. Wiązała się raczej z odpowiedzialnością, którą określały jako przekraczającą ich siły. Kobiety, z którymi rozmawiałyśmy, opisywały poczucie pustki, a także zagubienia i nudy, które pozostały, kiedy wraz ze zburzeniem ich domów przestał istnieć cały styl ich życia, związki społeczne i sposób spędzania czasu. Ponieważ wojna rozdzieliła większość rodzin, krewne, które w Syrii zazwyczaj mieszkaly niedaleko od siebie, odwiedzały się codziennie, wspólnie opiekowały się dziećmi, gotowały i spędzały razem całe dni, muszą teraz zaadaptować się do bardziej indywidualnego stylu życia i macierzyństwa. Szczególnie trudne były dla kobiet doświadczenia związane z samotnym porodem i połogiem, ponieważ często matki badanych nadal przebywają w Syrii i nie mogły im towarzyszyć. Problem ten pojawił się także w wywiadach przeprowadzonych wśród uchodźczyń syryjskich, które urodziły dzieci w tureckich szpitalach³⁸. Rola domu jako centrum życia kobiety oznaczała również, że opiekowanie się nim i dbanie o tworzenie dobrej atmosfery (czystość, estetyka, możliwość przyjęcia gości) były według naszych badanych głównymi zadaniami kobiety. Dlatego mieszkanie w zaniedbanych, brzydkich domach bez perspektywy ich upiększenia jest dla nich szczególnie trudnym doświadczeniem. Ma to zły wpływ zwłaszcza na te kobiety, które ze względu na brak zatrudnienia lub jego dorywczy charakter prawie cały swój czas spędzają w domu, bez możliwości poprawy

Syrian Conflict, International Rescue Committee, New York 2014; B. Buecher, J.R. Aniyamuzaala, *Women, Work & War: Syrian Women and the Struggle to Survive Five Years of Conflict*, Care International, 2016.

³⁸ O. Korukcu, R. Aydın, J. Conway (i in.), *Motherhood in the Shade of Migration: A Qualitative Study of the Experience of Syrian Refugee Mothers Living in Turkey*, „Nursing and Health Sciences” 2018, nr 20 (1), s. 46–53.

wyglądu swojego otoczenia. Ten estetyczno-emocjonalny aspekt miejsca zamieszkania, którego prawie w ogóle się nie opuszcza, powinien stać się przedmiotem osobnej analizy (jest to sytuacja podobna do doświadczanej przez osoby przebywające w obozach dla uchodźców, które także nie mogą być opuszczane – choć powody są odmienne, rezultaty dla zdrowia psychicznego mogą być zbliżone).

Po drugie opuszczenie domu wiąże się dla badanych z zaniedbaniem roli matki, utratą domu jako centrum funkcjonowania tradycyjnego modelu rodziny. Kobiety jako główne opiekunki dzieci są odpowiedzialne w kulturze syryjskiej za zaspokajanie potrzeb dzieci i większość problemów związanych z ich wychowaniem spada właśnie na nie³⁹. Z tego powodu borykają się one z poczuciem winy, że nie są w stanie zapewnić swoim dzieciom domu dającego możliwość normalnego rozwoju i nauki, a także atmosfery bez troski, jaką pamiętają z własnego dzieciństwa. Martwią je także problemy tożsamościowe, jakich mogą doświadczyć ich dzieci ze względu na brak wykształcenia (np. słaba znajomość języka arabskiego).

Po trzecie utrata domu oznacza dla kobiet syryjskich utratę poczucia bezpieczeństwa i przynależności. Z przyczyn kulturowych konieczność długotrwałego przebywania poza domem jest postrzegana przez Syryjki jako sytuacja niekomfortowa. Konieczność zakrywania ciała (12 na 14 naszych rozmówczyń nosiło hidżaby i abaje przebywając na zewnątrz), unikanie kontaktów z obcymi mężczyznami, konieczność wychodzenia z domu z męskim opiekunem (w bardziej konserwatywnych rodzinach) lub przynajmniej w towarzystwie innych kobiet powodują, że dom jest dla Syryjek jedynym miejscem, gdzie czują się naprawdę pewnie i swobodnie. Warto także dodać, że w Syrii przed wojną molestowanie seksualne kobiet w sferze publicznej było często spotykanym zjawiskiem, niewychodzenie z domu miało więc swoje uzasadnienie – wynikało z obawy o własne bezpieczeństwo (oraz bezpieczeństwo córek, siostr etc.). Dlatego utrata domu przez kobiety syryjskie zagraża ich poczuciu bezpieczeństwa na wielu płaszczyznach. Dodatkowo tymczasowość zamieszkania, obawy związane z nieprzychylnością otoczenia, trudności w nawiązaniu kontaktów sąsiedzkich z Turczynkami i wspomniane przez kobiety przejawy dyskryminacji składają się na poczucie psychologicznej „bezdomności”, czyli braku przynależności.

³⁹ A. El-Khani, F. Ulph, S. Peters (i in.), *Syria: Coping Mechanism Utilised by Displaced Refugee Parents Caring for Their Children in Pre-Resettlement Context*, „Intervention” 2017, nr 15 (1), s. 34–50.

Odnosząc wyniki naszych badań do istniejącej literatury, należy zauważyć, że zmieniający się zakres obowiązków kobiet został już opisany w badaniach wykonanych wśród Syryjczyków w Libanie⁴⁰. Thorleifsson na podstawie przeprowadzonych przez siebie wywiadów zilustrowała trudną sytuację uchodźczyń syryjskich, dla których podjęcie wielu nowych zadań (zdobywanie pomocy humanitarnej, praca zarobkowa etc.) nie wiązało się wcale ze zwolnieniem z obowiązków wynikających z tradycyjnej roli kobiet w społeczeństwie syryjskim. Badaczka przedstawiła także problem rozpadu więzi społecznych charakterystycznych dla kultury syryjskiej, takich jak bliskość zamieszkania rodzin i wsparcie, jakie wynikało z takiej sytuacji. W naszych badaniach udało się uzyskać bardziej pogłębiony opis tych dwóch problemów z perspektywy psychologicznej, na przykład w przedstawieniu samotności wywołanej zmianą modelu funkcjonowania na bardziej indywidualny oraz sposobów odbudowywania sieci społecznych w warunkach uchodźstwa.

Inne badania uchodźców syryjskich w Libanie uchwyciły proces zmiany tradycyjnej roli kobiet. Choć wiele kobiet opisywało konieczność wykonywania obowiązków dawniej uważanych za niestosowne (praca fizyczna, zakupy) jako zagrożenie dla kobiecości i obciążenie ponad ich siły, niektóre z badanych uchodźczyń uważały swoje doświadczenia za wyzwalające, co według autorów raportu mogło przyczynić się do wzmocnienia roli kobiet⁴¹. W naszych badaniach konieczność pracy poza domem była doświadczeniem negatywnym ze względu zarówno na jej charakter, jak i wpływ na inne sfery życia, a wątek emancypacyjny nie pojawił się w żadnym z wywiadów. Ani jedna badana nie opisywała doświadczenia pracy w sposób pozytywny – jako okazji do spotkania ludzi czy szansy na odzyskanie kontroli nad swoim życiem. Jest to warte zaznaczenia także dlatego, że w wielu studiach dotyczących radzenia sobie wśród migrantów przymusowych praca jest zasobem, a nie stresorem⁴².

⁴⁰ C. Thorleifsson, *The Limits of Hospitality: Coping Strategies among Displaced Syrians in Lebanon*, „Third World Quarterly” 2016, nr 37 (6), s. 1071–1082.

⁴¹ R. El-Masri, C. Harvey, R. Garwood, *Shifting Sands: Changing Gender Roles among Refugees in Lebanon*, Joint Research Report, ABAAD-Resource Center for Gender Equality and OXFAM, 2013.

⁴² O. Yakushko, *Stress and Coping Strategies in the Lives of Recent Immigrants: A Grounded Theory Model*, „International Journal for the Advancement of Counselling” 2010, nr 32 (4), s. 256–273; M. Pahud, R. Kirk, J.D. Gage (i in.), *The Coping Processes of*

Przechodząc do podsumowania strategii radzenia sobie, należy zauważyć, że podział opisanych przez nas strategii na ogólne i religijne pokrywa się w zasadzie z podziałem na strategie praktyczne i emocjonalne.

Głównym motywem ogólnych sposobów radzenia sobie było skupienie się na dzieciach i pocieszeniu, jakie przynosi kontakt z nimi. Dzieci były podstawowym źródłem nadziei, motywacją do pokonywania codziennych trudności i inspiracją do pozytywnego działania (zapewnienie dzieciom beztroskich chwil – na przykład zabieranie ich na wycieczki). Jednak skupianie się na dzieciach miało też czasami wymiar negatywny i objawiało się rezygnacją z własnych potrzeb i celów, ponieważ niektóre badane opisywały swoje życie jako „stracone”. Poświęcanie się dla dzieci było źródłem satysfakcji, ale jednocześnie mogło przynieść złe skutki dla zdrowia psychicznego poprzez nadmierne obciążenie problemami i próbami ich ukrycia – matka czworga dzieci, wdowa, która starała się nie martwić potomstwa kwestiami finansowymi, opowiadała o swoim pobycie w szpitalu psychiatrycznym, gdzie zdiagnozowano u niej silną depresję.

W wielu badaniach nadzieja na zbudowanie lepszej przyszłości dla dzieci w kraju osiedlenia pomaga uchodźcom w pokonywaniu problemów psychologicznych⁴³. Jednak w przypadku Syryjczyków w Turcji niepewność sytuacji własnej i dzieci spowodowała, że wątek skupienia się na dzieciach nie występował w wywiadach w tym znaczeniu.

Innym aspektem przekonania o lepszych perspektywach dla dzieci jest nadzieja na przyszłość w Syrii. W przeprowadzonym w 2013 roku badaniu rodzicielskich strategii radzenia sobie Syryjczyków w obozie dla uchodźców w Jordanii bardzo ważną kategorią była nadzieja na powrót i odbudowę kraju. Rodzice widzieli swoje cierpienie jako konieczne, żeby ich dzieci mogły żyć w wolnym państwie⁴⁴. Ten wątek w ogóle nie pojawiał się w naszych wywiadach, zapewne na skutek upływu czasu i zmiany sytuacji politycznej w Syrii w porównaniu z rokiem 2013, kiedy wielu Syryjczyków wierzyło jeszcze, że warunki w kraju wkrótce się poprawią.

Adult Refugees Resettled in New Zealand, „New Issues in Refugee Research. Research Paper” 2009, nr 179.

⁴³ J.H. Goodman, *Coping with Trauma and Hardship among Unaccompanied Refugee Youths from Sudan*, „Qualitative Health Research” 2004, nr 14 (9), s. 1177–1196; N.G. Khawaja, K.M. White, R. Schweitzer (i in.), *Difficulties and Coping...*, *op. cit.*, s. 505.

⁴⁴ A. El-Khani, F. Ulph, S. Peters (i in.), *Syria: Coping Mechanism...*, *op. cit.*

Odnosząc się do sfery strategii emocjonalnych, uchodźczynie opisywały pogodzenie się ze swoim położeniem jako kluczową metodę radzenia sobie, która umożliwia rozwiązywanie bardziej konkretnych problemów, co było zgodne z wynikami uzyskanymi przez Başoğlu⁴⁵ i we wspomnianym już badaniu uchodźców sudańskich⁴⁶. W wypadku naszych badań akceptacja miała swoje źródło w religii, która dla zdecydowanej większości rozmówczyń była najważniejszym zasobem, z którego korzystały. Jedna z kobiet stwierdziła wręcz, że religia jest jedyną rzeczą, która nie została jej w życiu odebrana, jedynym zasobem, do którego zawsze ma dostęp. Cierpliwość jako postawa pozwalająca przetrwać wszystkie trudności oraz wdzięczność za pozytywne strony własnego położenia to dwa tematy pojawiające się we wszystkich wywiadach.

Rola religii w procesie radzenia sobie uchodźców została opisana w wielu studiach jakościowych. W badaniach przeprowadzonych wśród uchodźców z Sudanu w Australii religia okazała się mieć podstawowe znaczenie dla radzenia sobie na wszystkich trzech etapach migracji (przed opuszczeniem kraju, w obozie przejściowym w Egipcie i po osiedleniu się w kraju docelowym) i była najczęściej wymienianym przez uczestników badania zasobem⁴⁷. W innych badaniach, także dotyczących Sudańczyków, religia była określana przez rozmówców jako sposób na odzyskanie kontroli i sensu w życiu⁴⁸. Według raportu dotyczącego zdrowia psychicznego uchodźców syryjskich stworzonego przez zespół badawczy Hassana i Kirmayera najczęściej stosowanymi strategiami radzenia sobie wśród kobiet były modlitwa i spotkania z rodziną i ze znajomymi⁴⁹. Wkładem naszych badań w kontekście wyżej wymienionych prac jest opisanie konkretnych mechanizmów radzenia sobie używanych przez muzułmanki.

Większość metod religijnego radzenia sobie opisywanych przez badane miała wymiar emocjonalny i znaczeniowy. Kilka wcześniejszych badań

⁴⁵ M. Başoğlu, S. Mineka, M. Parker (i in.), *Psychological Preparedness for Trauma as a Protective Factor in Survivors of Torture*, „Psychological Medicine” 1997, nr 27 (6), s. 1421–1433.

⁴⁶ N.G. Khawaja, K.M. White, R. Schweitzer (i in.), *Difficulties and Coping...*, *op. cit.*, s. 502.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 506.

⁴⁸ R. Schweitzer, J. Greenslade, A. Kagee, *Coping and Resilience in Refugees from the Sudan: A Narrative Account*, „Australian and New Zealand Journal of Psychiatry” 2007, nr 41 (1), s. 282–288.

⁴⁹ G. Hassan, L.J. Kirmayer, A. Mekki-Berrada (i in.), *Culture, Context...*, *op. cit.*

wykazało, że kobiety częściej wybierają strategie radzenia sobie związane ze zmianą reakcji emocjonalnych, co potwierdziły także badania wśród uchodźców syryjskich⁵⁰. Emocjonalne radzenie sobie jest skupieniem się na szukaniu rozwiązań wewnątrz siebie (cierpliwość, wdzięczność za własną sytuację, akceptacja problemów jako woli Bożej). Jest to związane z faktem, że religijne radzenie sobie Syryjek jest ograniczone do indywidualnego wymiaru religii. Choć wymiar kolektywny daje bardzo pozytywne rezultaty, na przykład znalezienie oparcia we wspólnocie wiernych⁵¹ czy odbudowanie związków społecznych⁵², jest on zamknięty dla kobiet syryjskich, które nie uczestniczą w zinstytucjonalizowanych modlitwach w meczecie czy innych zgromadzeniach religijnych. W tym miejscu warto zauważyć, że dobrą metodą wsparcia społeczności Syryjek byłoby zorganizowanie spotkań dla kobiet z dziećmi, podczas których dzieci mogłyby uczyć się arabskiego (jego nieznanie jest również dużym zmartwieniem dla matek), a Turczynki studiować Koran w oryginale.

Pośród religijnych sposobów radzenia sobie wymienionych przez badane szczególną uwagę warto poświęcić koncepcji cierpliwości (*ṣabr*) oraz akceptacji własnej sytuacji czy też poddania się woli Boga (*taslim*), którym nadawały one centralne znaczenie. Ponieważ akceptacja jest warunkiem koniecznym wszelkiego radzenia sobie, zwłaszcza w sytuacjach takich jak wojna, na które jednostka ma niewielki wpływ⁵³, *ṣabr* i *taslim* są koncepcjami wartymi dalszego zbadania w kontekście zdrowia psychicznego uchodźców muzułmańskich.

Koncepcja cierpliwości w islamie z perspektywy teoretycznej została wstępnie opisana przez el-Aswada oraz Schnitker i Emmons⁵⁴. Bycie

⁵⁰ F.A. Alzoubi, A.M. Al-Smadi, Y.M. Gougazeh, *Coping Strategies Used by Syrian Refugees in Jordan*, „Clinical Nursing Research” 2019, nr 28 (4), s. 396–421.

⁵¹ H. Abu Raiya, K.I. Pargament, A. Mahoney (i in.), *A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 2008, nr 18 (4), s. 291–315; N.G. Khawaja, K.M. White, R. Schweitzer (i in.), *Difficulties and Coping...*, op. cit.

⁵² M. Pahud, R. Kirk, J.D. Gage (i in.), *The Coping Process...*, op. cit.

⁵³ T. Zoellner, A. Maercker, *Posttraumatic Growth in Clinical Psychology: A Critical Review and Introduction of a Two Component Model*, „Clinical Psychology Review” 2006, nr 26 (5), s. 626–653; C.L. Park, S. Folkman, *Meaning in the Context...*, op. cit.

⁵⁴ S. El-Aswad, *Patience in Sunni Muslim Worldviews*, [w:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, red. D.A. Leeming, New York 2014; S.A. Schnitker, R.A. Emmons, *Patience as a Virtue: Religious and Psychological Perspectives*, „Research in the Social Scientific Study of Religion” 2007, nr 18, s. 177–208.

cierpliwym w obliczu nieszczęść jest celem religijnym szczególnie podkreślanym w tej religii – wzrost duchowy polega w dużej mierze na zaakceptowaniu własnej zależności i posłuszeństwie woli Boga. Cierpliwość (*ṣabr*) okazała się także mieć pozytywny wpływ na zmniejszenie negatywnych efektów psychologicznych u osób, które przeżyły katastrofę naturalną, jak wykazały badania ilościowe przeprowadzone w Indonezji⁵⁵. Jednak bardziej dogłębne zbadanie tych koncepcji w kontekście syryjskich uchodźczyń i refleksja nad sposobami włączenia ich do praktyki terapeutycznej osób pracujących z uchodźcami muzułmańskimi stanowiłyby dobry krok w kierunku budowania na zasobach kulturowych i religijnych uchodźców⁵⁶, a także tworzenia indygenicznym metod psychologii muzułmańskiej i islamskich sposobów leczenia problemów psychologicznych związanych z sytuacjami kryzysowymi zgodnie z zaleceniami Haque’a⁵⁷.

UWAGI KOŃCOWE

Przeprowadzenie wywiadów z uchodźczyniami syryjskimi wiązało się z pokonaniem wielu przeszkód. Zdobycie zaufania badanych czy wyjście w wywiadach poza podstawowe problemy związane z życiem codziennym wymagało ogromnego wysiłku, dlatego ostateczna liczba wywiadów była mniejsza niż wstępnie planowano. Także miejsce przeprowadzenia wywiadów odgrywało ważną rolę w uzyskaniu „bogatych danych” – najlepszymi warunkami do tego typu spotkania był zawsze dom badanej, gdzie czuła się bezpieczna opowiadając o swoich przeżyciach, jednak znalezienie chętnych do udzielenia wywiadu i zaproszenia badaczki do domu, którego kobiety często się wstydziły, okazało się czasochłonne i trudne. Dodatkowo należało znaleźć odpowiedni moment na odwiedzin, kiedy mężczyźni byli poza

⁵⁵ U. Qurotul, E. Witruk, *The Effectiveness of „Sabr” (Patience) and „Salat” (Prayer) in Reducing Psychopathological Symptoms after the 2010 Merapi Eruption in the Region of Yogyakarta, Indonesia*, [w:] *Trends and Issues in Interdisciplinary Behavior and Social Science*, red. L. Gaol (i in.), London 2017, s. 165–173.

⁵⁶ E.M. Goździak, *Spiritual Emergency Room: The Role of Spirituality and Religion in the Resettlement of Kosovar Albanians*, „Journal of Refugee Studies” 2002, nr 15 (2) (Religion and Forced Migration, red. E.M. Goździak, D. Shandy), s. 136–152.

⁵⁷ A. Haque, *Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists*, „Journal of Religion and Health” 2004, nr 43 (4), s. 357–377.

miejszem zamieszkania – niektóre z wywiadów zostały zakłócone przez przybycie mężów badanych, którzy zdominowali dyskusję i odpowiadali na pytania w imieniu swoich żon. Z kolei wywiady z kobietami w czasie pracy były krótsze niż wymagałoby tego uzyskanie pełnego obrazu ich sytuacji, ponieważ nie mogły one pozwolić sobie na dłuższą przerwę.

Mimo wymienionych ograniczeń wykonane przez nas badania wśród uchodźczyń syryjskich w Hatay uważamy za oryginalny wkład w rozwój badań nad psychologią migracji. Położenie uchodźców, ich problemy i sposoby radzenia sobie są zawsze zakotwiczone w ich specyficznej sytuacji – są różne w zależności od płci, wyznania, klasy społecznej i przynależności etnicznej, a traktowanie uchodźców w sposób jednowymiarowy w dyskursie medialnym i akademickim prowadzi ostatecznie do wykluczenia ich z dyskusji na temat ich położenia⁵⁸. Wywiady wśród kobiet uważamy za krok w kierunku oddania głosu migrantkom.

Dodatkowo w dobie tak negatywnie naznaczonego dyskursu medialnego na temat islamu w ogóle, a wpływu islamu na życie kobiet w szczególności⁵⁹ uważamy, że wartością prezentowanej pracy jest podkreślenie ważnej i pozytywnej funkcji, jaką religia muzułmańska pełni w procesie radzenia sobie Syryjek w Turcji, a także ukazanie aktywnej roli, jaką kobiety odgrywają w radzeniu sobie z sytuacją przymusowej migracji.

BIBLIOGRAFIA

<https://www.umhd.org.tr/2018/10/turkiyede-bulunan-suriyeli-sayisi-aciklandi/> (dostęp 10 XI 2018).

2017 Annual Report, <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/63530>, s. 30 (dostęp 27 III 2019).

2017 Progress Report, <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/60340>, s. 23 (dostęp 27 III 2019).

Abu Raiya H., Pargament K.I., Mahoney A. (i in.), *A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 2008, nr 18 (4), s. 291–315, <https://doi.org/10.1080/10508610802229270>.

⁵⁸ N. Sigona, *The Politics of Refugee Voices: Representations, Narratives and Memories*, [w:] *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, red. E. Fiddian-Qasbiyeh (i in.), Oxford 2014, s. 369–382.

⁵⁹ L. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, MA 2013, s. 8.

- Abu-Lughod L., *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, MA 2013.
- Ai A.L., Tice T.N., Huang B. (i in.), *War-time Faith-Based Reactions among Traumatized Kosovar and Bosnian Refugees in the United States*, „Mental Health, Religion & Culture” 2005, nr 8 (4), s. 291–308, <https://doi.org/10.1080/13674670412331304357>.
- Alzoubi F.A., Al-Smadi A.M., Gougazeh Y.M., *Coping Strategies Used by Syrian Refugees in Jordan*, „Clinical Nursing Research” 2019, nr 28 (4), s. 396–421, <https://doi.org/10.1177/1054773817749724>.
- Are We Listening? Acting on Our Commitments to Women and Girls Affected by the Syrian Conflict*, International Rescue Committee, New York 2014.
- Baban F., Ilcan S., Rygiel K., *Syrian Refugees in Turkey: Pathways to Precarity, Differential Inclusion, and Negotiated Citizenship Rights*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2017, nr 43 (1), s. 41–57, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1192996>.
- Başoğlu M., Mineka S., Paker M. (i in.), *Psychological Preparedness for Trauma as a Protective Factor in Survivors of Torture*, „Psychological Medicine” 1997, nr 27 (6), s. 1421–1433.
- Brune M., Haasen C., Krausz M. (i in.), *Belief Systems as Coping Factors for Traumatized Refugees: a Pilot Study*, „Eur Psychiatry” 2002, nr 17 (8), s. 451–458, [https://doi.org/10.1016/S0924-9338\(02\)00708-3](https://doi.org/10.1016/S0924-9338(02)00708-3).
- Buecher B., Aniyamuzaala J.R., *Women, Work & War: Syrian Women and the Struggle to Survive Five Years of Conflict*, Care International, 2016.
- Canefe N., *Invisible Lives: Gender, Dispossession, and Precarity amongst Syrian Refugee Women in the Middle East*, „Refuge” 2018, nr 34 (1), s. 39–49, <https://doi.org/10.7202/1050853ar>.
- Chung M.C., Shakra M., AlQarni N. (i in.), *Posttraumatic Stress among Syrian Refugees: Trauma Exposure Characteristics, Trauma Centrality, and Emotional Suppression*, „Psychiatry” 2018, nr 81 (1), s. 54–70, <https://doi.org/10.1080/00332747.2017.1354620>.
- Darychuk A., Jackson S., *Understanding Community Resilience through the Accounts of Women Living in West Bank Refugee Camps*, „Affilia” 2015, nr 30 (4), s. 447–460, <https://doi.org/10.1177/0886109915572845>.
- El-Aswad S., *Patience in Sunni Muslim Worldviews*, [w:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, red. D.A. Leeming, New York 2014.
- El-Khani A., Ulph F., Peters S. (i in.), *Syria: Coping Mechanism Utilised by Displaced Refugee Parents Caring for Their Children in Pre-Resettlement Context*, „Intervention” 2017, nr 15 (1), s. 34–50, <https://doi.org/10.1097/WTF.0000000000000136>.
- El-Masri R., Harvey C., Garwood R., *Shifting Sands: Changing Gender Roles among Refugees in Lebanon*, Joint Research Report, ABAAD-Resource Center for Gender Equality and OXFAM, 2013.
- Goodman J.H., *Coping with Trauma and Hardship among Unaccompanied Refugee Youths from Sudan*, „Qualitative Health Research” 2004, nr 14 (9), s. 1177–1196, <https://doi.org/10.1177/1049732304265923>.
- Goździak E.M., *Spiritual Emergency Room: The Role of Spirituality and Religion in the Resettlement of Kosovar Albanians*, „Journal of Refugee Studies” 2002, nr 15 (2) (Religion and Forced Migration, red. E.M. Goździak, D. Shandy), s. 136–152, <https://doi.org/10.1093/jrs/15.2.136>.
- Haque A., *Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists*, „Journal of Religion and Health” 2004, nr 43 (4), s. 357–377, <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>.
- Hassan G., Kirmayer L.J., Mekki-Berrada A. (i in.), *Culture, Context and the Mental Health and Psychosocial Wellbeing of Syrians: A Review for Mental Health and Psychosocial Support Staff Working with Syrians Affected by Armed Conflict*, Geneva 2015.
- Hsiu-Fang H., Shannon S., *Three Approaches to Qualitative Content Analysis*, „Qualitative Health Research” 2005, nr 1 (9), s. 1277–1288, <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>.

- Johnson H., Thompson A., *The Development and Maintenance of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in Civilian Adult Survivors of War Trauma and Torture: A Review*, „Clinical Psychology Review” 2008, nr 28 (1), s. 36–47, <https://www.doi.org/10.1016/j.cpr.2007.01.017>.
- Khawaja N.G., White K.M., Schweitzer R. (i in.), *Difficulties and Coping Strategies of Sudanese Refugees: A Qualitative Approach*, „Transcultural Psychiatry” 2008, nr 45 (3), s. 489–512, <https://doi.org/10.1177/1363461508094678>.
- Koran, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Korukcu O., Aydin R., Conway J. (i in.), *Motherhood in the Shade of Migration: A Qualitative Study of the Experience of Syrian Refugee Mothers Living in Turkey*, „Nursing and Health Sciences” 2018, nr 20 (1), s. 46–53, <https://doi.org/10.1111/nhs.12379>.
- Lazarus R.S., Folkman S., *Stress, Appraisal and Coping*, New York 1984.
- Lepore S.J., Evans G.W., *Coping with Multiple Stressors in the Environment*, [w:] *Handbook of Coping: Theory, Research, and Applications*, red. M. Zeidner, N.S. Endler, New York 1996, s. 350–377.
- Mayring P., *Qualitative Content Analysis*, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2000, nr 1 (2), art. 20.
- Momartin S., Silove D., Manicavasagar V. (i in.), *Comorbidity of PTSD and Depression: Associations with Trauma Exposure, Symptom Severity and Functional Impairment in Bosnian Refugees Resettled in Australia*, „Journal of Affective Disorders” 2004, nr 80 (2–3), s. 231–238, [https://www.doi.org/10.1016/S0165-0327\(03\)00131-9](https://www.doi.org/10.1016/S0165-0327(03)00131-9).
- Neftçi N.B., Çetrez Ö.A., *Resilience and Mental Health Risks among Syrian Refugees in Europe: A Cultural Perspective*, „Acta Psychopathologica” 2017, nr 3 (5), <https://doi.org/10.4172/2469-6676.100137>.
- Pahud M., Kirk R., Gage J.D. (i in.), *The Coping Processes of Adult Refugees Resettled in New Zealand*, „New Issues in Refugee Research. Research Paper” 2009, nr 179.
- Pargament K.I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, and Practice*, New York 1997.
- Pargament K.I., Koenig H.G., Tarakeshwar N. (i in.), *Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical, and Spiritual Outcomes among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study*, „Journal of Health Psychology” 2004, nr 9 (6), s. 713–730, <https://doi.org/10.1177/1359105304045366>.
- Park C.L., *Meaning, Spirituality, and Health: A Brief Introduction*, „Revista Pistis & Praxis” 2014, nr 6 (1).
- Park C.L., Cohen L.H., *Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend*, „Cognitive Therapy and Research” 1993, nr 17 (6), s. 561–577, <https://doi.org/10.1007/BF01176079>.
- Park C.L., Folkman S., *Meaning in the Context of Stress and Coping*, „Review of General Psychology” 1997, nr 1 (2), s. 115–144, <https://www.doi.org/10.1037/1089-2680.1.2.115>.
- Porter M., Haslam N., *Predisplacement and Postdisplacement Factors Associated with Mental Health of Refugees and Internally Displaced Persons: A Meta-Analysis*, „JAMA: the Journal of the American Medical Association” 2005, nr 294 (5), s. 602–612, <https://doi.org/10.1001/jama.294.5.602>.
- Putman K.M., Lea J.C., Eriksson C.B., *Cross-Cultural Comparison of Religious Coping Methods Reported by Native Guatemalan and Kenyan Faith-Based Relief Providers*, „Journal of Psychology and Theology” 2011, nr 39 (3), s. 233–243, <https://doi.org/10.1177/009164711103900306>.
- Qurotul U., Witruk E., *The Effectiveness of „Sabr” (Patience) and „Salat” (Prayer) in Reducing Psychopathological Symptoms after the 2010 Merapi Eruption in the Region of Yogyakarta, Indonesia*, [w:] *Trends and Issues in Interdisciplinary Behavior and Social Science*, red. L. Gaol (i in.), London 2017, s. 165–173, <https://doi.org/10.1201/9781315269184-29>.

- Raiya H.A., Pargament K.I., Mahoney A., *Examining Coping Methods with Stressful Interpersonal Events Experienced by Muslims Living the U.S. Following the 9/11 Attacks*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2011, nr 3 (1), s. 1–14, <http://dx.doi.org/10.1037/a0020034>.
- Schnitker S.A., Emmons R.A., *Patience as a Virtue: Religious and Psychological Perspectives*, „Research in the Social Scientific Study of Religion” 2007, nr 18, s. 177–208, <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004158511.i-301.69>.
- Schweitzer R., Greenslade J., Kagee A., *Coping and Resilience in Refugees from the Sudan: A Narrative Account*, „Australian and New Zealand Journal of Psychiatry” 2007, nr 41 (3), s. 282–288, <https://doi.org/10.1080/00048670601172780>.
- Sigona N., *The Politics of Refugee Voices: Representations, Narratives and Memories*, [w:] *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, red. E. Fiddian-Qasmieh (i in.), Oxford 2014, s. 369–382.
- Tarozzi M., *Translating and Doing Grounded Theory Methodology. Intercultural Mediation as an Analytic Resource* [47 paragraphs], „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2013, nr 14 (2), art. 6.
- Thorleifsson C., *The Limits of Hospitality: Coping Strategies among Displaced Syrians in Lebanon*, „Third World Quarterly” 2016, nr 37 (6), s. 1071–1082, <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1138843>.
- Triandis H., *Individualism and Collectivism*, New York 1997.
- WOMAN ALONE: *The Fight for Survival by Syria's Refugee Women*, UNHCR Report, 2014.
- Yakushko O., *Stress and Coping Strategies in the Lives of Recent Immigrants: A Grounded Theory Model*, „International Journal for the Advancement of Counselling” 2010, nr 32 (4), s. 256–273.
- Zoellner T., Maercker A., *Posttraumatic Growth in Clinical Psychology: A Critical Review and Introduction of a Two Component Model*, „Clinical Psychology Review” 2006, nr 26 (5), s. 626–653, <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2006.01.008>.

SYRIAN REFUGEES IN TURKEY. THE SPECIFICITY OF DEALING WITH THE SITUATION OF FORCED MIGRATION

Abstract: The article addresses the research question: “How do Syrian refugee women in Turkey cope with the problems related to the forced migration?”. The research findings are based on qualitative semi-structured interviews conducted in Hatay province, south-east Turkey. While presenting main categories of problems and coping strategies authors pay a special attention to the role of religion and culture in coping process. The theoretical framework of the study is based on such concepts as coping with stress (Lazarus and Folkman), religious coping (Pargament) and meaning-making (Park). Discussing the research findings authors also present the categories they found most representative to the Islamic cultural context.

Key words: refugees, stress coping, religion, Syria

MARIOLA PAWEŁKO¹

SÁPMI. ZIEMIA SAMÓW A FORMOWANIE GRANIC KRAJÓW PÓŁNOCNEJ EUROPY

Słowa kluczowe: Samowie, Szwecja, Norwegia, Finlandia, Półwysp Kolski

WPROWADZENIE

Samowie tworzą rdzenną społeczność od wieków zamieszkującą północne obszary Europy. Współcześnie są to rubieże Norwegii, Szwecji, Finlandii oraz Półwyspu Kolskiego w Rosji, nazywane Półwyspem Fennoskandzkim². Na tak rozległym obszarze leży Sápmi – Ziemia Samów – kulturowo żywa przestrzeń, ściśle związana z samską tożsamością. W zależności od dialektu³ słowo przyjęte na określenie samskiej ziemi nieco się różni⁴, jednak znaczenie pozostaje takie samo.

W przeszłości Samowie zamieszkiwali obszary Fennoskandii, jednak wraz z przybyciem osadników z południa ziemia została podzielona

¹ Mgr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0001-5896-0184; e-mail: mariola.pawelko@gmail.com.

² Por. J. Donner, *The Fennoscandian Shield Within Fennoscandia*, „Bulletin of the Geological Society of Finland” 1996, nr 68 (1), s. 99–103; T. Kuuluvainen, T. Aakala, *Natural Forest Dynamics in Boreal Fennoscandia: A Review and Classification*, „Silva Fennica” 2011, nr 45 (5), s. 823–841.

³ Obecnie wyróżnia się następujące dialekty: północnosamski, południowosamski, ume, pite, lule, inari, skolt, akkala/babino, kildin, ter. Więcej na ten temat w następujących, bardzo szczegółowych opracowaniach: H. Rydving, *Words and Varieties. Lexical Variation in Saami*, Helsinki 2013; P. Sammallahti, *Saamic*, [w:] *The Uralic Languages*, red. D. Abondolo, London – New York 1998, s. 43–95; *Saami Linguistics*, red. D.C. Nelson, I. Toivonen, Amsterdam – Philadelphia 2007.

⁴ Wśród najczęściej spotykanych określeń – oprócz *Sápmi* – znajdują się *Sábmme*, *Sábmie*, *Saepmie* lub *Sámieanan*.

granicami, natomiast autochtonów zepchnięto ku północy, w miejsca leżące blisko Morza Norweskiego i Morza Barentsa. Cykliczne wędrówki Samów, polowania i połowy ryb, którymi się trudnili, stały się w efekcie transgraniczne. Tradycyjne granice wytyczone przez samskich przodków zostały zignorowane przez „nową” skandynawską, ale też pozaskandynawską kulturę.

Problem podjęty w artykule został przedstawiony w następujący sposób: w pierwszej części omawiam aspekty historyczne i religijne dotyczące formowania się wspólnoty Samów, by dalej przejść ku zjawiskom należącym do sfery społeczno-politycznej. Jest to o tyle istotne, że na przełomie XVII i XVIII wieku doszło do swoistej modernizacji samskiej kultury, która tym samym nabrała dynamizmu w stosunku do tego, co było przedtem; drugą część artykułu poświęcam Samom z Półwyspu Kolskiego w Rosji. Koncentruję się na skutkach działań politycznych zwłaszcza z przełomu XIX i XX wieku, podejmowanych zarówno przez Samów, jak i przez władze państwowe.

Prześledzenie wydarzeń z historii, religii, polityki oraz generalnie relacji mniejszość – większość pomoże zrozumieć, dlaczego w kulturze Samów wyolbrzymiony wstyd stał się narzędziem zarządzania tą grupą. Koncentrując się na tym a nie innym temacie, staram się ukazać specyfikę działań państwa wobec Samów, podlegających w istocie kolonizacji⁵.

KONIEC CZASU BĘBNA

Pierwsze bezpośrednie udokumentowane kontakty ludności samskiej z przedstawicielami społeczności z południa miały miejsce we wczesnym

⁵ Problemem kolonizacji w kontekście globalnym zajmują się przede wszystkim badacze z ośrodków naukowych w USA, Wielkiej Brytanii i Francji oraz naukowcy pochodzący z rejonów byłych kolonii. Wśród głównych teoretyków należy wymienić takie znakomitości, jak Leela Ghandi, Dipesh Chakrabarty, Ania Loomba, Gayatri Chakravorty Spivak, Robert J.C. Young oraz Edward Said. W kontekście nordyckim konieczne należy przywołać takich badaczy, jak Gunlög Fur, Kristin Loftsdóttir, Jonas M. Nordin oraz Fredrik Ekengren. Na polu polskiej nauki można dostrzec trzy tendencje: (1) zorientowanie na Bliski i Daleki Wschód, Amerykę łacińską i Afrykę, (2) analizę polskiego aspektu kolonializmu (głównie relacji ze wschodnimi sąsiadami) oraz (3) orientację literaturoznawczą. Tymi zagadnieniami zajmują się tacy naukowcy, jak Jan O. Kieniewicz, Jan Sowa, Ewa Majewska Thompson, Bolesław Bakuła oraz Marcin Moskalewicz.

średniowieczu. Samowie utrzymywali stosunki handlowe z wikingami, dostarczając towarów, takich jak futra leśnych zwierząt, skóry i kości morskich ssaków, a także hodowanych przez siebie reniferów.

W okresie formowania się zrębów, a później już wytyczonych kształtów skandynawskich królestw coraz bardziej problematyczną kwestią stawała się zbiorowość Samów. Po pierwsze była ona nomadyczna, a więc nie zwracała uwagi na granice, jakie zostały wytyczone ponad głowami jej członków, po drugie znacząco różniła się od ówczesnego tzw. społeczeństwa głównego nurtu, praktykowała inne wierzenia, miała swoje „niezrozumiałe” dialekty, innymi słowy – posiadała zupełnie inną kulturę. W złożonym konglomeracie samskiej obyczajowości i wierzeń dostrzeżono ponadto elementy grzeszności i prymitywizmu. Tak postrzegali to pierwsi chrześcijańscy misjonarze, którzy przybyli w rejony dzisiejszej północnej Szwecji w XI wieku⁶. Podobnie działo się w Norwegii, gdzie w 1152 roku zaczęły tworzyć się zręby struktur kościoła rzymskokatolickiego⁷. Kilka wieków później, w okresie reformacji, na polu misyjnym pojawiły się wyraźne elementy polityczne, które nabrały szczególnego znaczenia w kontekście unii norwesko-duńskiej. Dania, jako silniejszy partner, dominowała nad Norwegią, narzucając jej schematy działań także w aspekcie chrystianizacji ziem. Norweskie rozporządzenia kościelne przetłumaczono na język duński i tym językiem rozbrzmiewał wśród Samów głos Kościoła⁸. Kluczowa dla działań protestanckich misjonarzy w Finnmark (prowincja na dalekiej północy Skandynawii) była polityczno-religijna instytucja Missions-Collegiet (później Missions-Collegium)⁹, utworzona w Kopenhadze w 1714 roku z rozkazu duńsko-norweskiego króla Fryderyka IV Oldenburga.

Sprawne działanie misji oraz jej wysoka skuteczność szybko wpłynęły na sposób postrzegania rzeczywistości przez Samów. Znaczące jest to, że przedchrześcijański okres nazywano wśród Samów Lule¹⁰ „czasem bębna”

⁶ M. Pye, A.L. Svalastog, *Colonial and Missionary Perceptions of Sami and Ainu in Sweden and Japan*, „Bulletin” 2007, nr 36 (3), s. 72.

⁷ A. Hoëm, *Fra noaidiens verden til forskerens. Misjon, kunnskap og modernisering i sameland 1715–2007*, Oslo 2007, s. 79.

⁸ *Ibidem*, s. 71.

⁹ Więcej na jej temat: *ibidem*, s. 83.

¹⁰ Określenie „Samowie Lule” związane jest z formowaniem na ziemiach Samów granic duńsko-norweskiej i szwedzkiej. Nazwę „Samowie Lule” stosowali misjonarze działający na końcu XVII wieku, co miało ułatwić identyfikowanie miejscowej, rdzennej

(lule sam. *goabdesájgge*), natomiast czas pierwszych konfrontacji z misjonarzami powszechnie określano jako „czas, gdy trzeba było ukrywać bębny”¹¹. Było to bezpośrednie nawiązanie do praktykowanego przez Samów szamanizmu *noaidevuohhta*¹². Bęben (półn. sam. *goavddis*, lule sam. *goabdes*) jako istotny artefakt związany z performansem szamana (sam. *noaide*) stanowił dla misjonarzy jednoznaczny dowód „diabelskiej” działalności Samów.

Władze podjęły zatem kroki w celu zwalczania starych wierzeń, interpretowanych przez przedstawicieli „właściwej wiary” jako zbyt grzeszne. Należało je wobec tego odpowiednio zmienić, a tym samym poddać protestanckiej modernizacji. Wszystko to w świetle prawa, zgodnie z kolejnymi aktami prawnymi. Charakterystyczne stało się to szczególnie dla przełomu XVII i XVIII wieku, gdy bębny używane przez *noaidego*, symbolizując rdzenną kulturę, były niszczone. Działo się tak, pomimo że Samowie od dekad uczestniczyli już w protestanckich obrzędach, umiejętnie łącząc stare wierzenia z nową wiarą. Głównym problemem misjonarzy nie były jednak sposób i jakość wykonywania chrześcijańskich rytuałów, ani nawet skuteczność w przekonywaniu rdzennej społeczności do dogmatów chrześcijaństwa, lecz opór do porzucania dawnych samskich wierzeń¹³. Samowie znajdujący się między odchodzącym w zapomnienie animistyczno-szamańskim światem przodków a żywotną kulturą przybyszów z Południa, reprezentowaną przez osadników, misjonarzy i urzędników, z trudem godzili się na funkcjonowanie według nowych reguł.

Istota znaczenia bębna tkwiła w szczególnej roli tego narzędzia w uwiadacznianiu odrębności samskiej kultury. W wrytych na jego membranie symbolach Samowie ulokowali wszystko to, co uważali za esencję swoich

ludności egzystującej przy granicy dzielącej Szwecję i Norwegię (obszar rozciągający się między współczesnymi Luleå a Bodø). Obecnie Samowie Lule chętnie wyrażają poczucie swej odrębności. Por. H. Rydving, *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, Uppsala 1993, s. 24.

¹¹ Idem, *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*, Oslo 2010, s. 39.

¹² Szamanizmowi *noaidevuohhta* poświęciłam osobny tekst: M. Pawełko, *Noaidevuohhta. Performans w szamanizmie Samów*, „Performer” 2017, nr 14 (Szamani, szeptuchy i psychodeliczne pająki), <http://www.grotowski.net/performer/performer-14/noaidevuohhta-performans-w-szamanizmie> (dostęp 11 II 2018).

¹³ Na przełomie XVII i XVIII wieku bęben pełnił funkcję symbolu samskiego oporu przeciwko dominującej kulturze przybyszów. Por. H. Rydving, *Tracing Sami Traditions...*, *op. cit.*, s. 40.

wierzeń. Pogańska odmienność Samów, skoncentrowana w sercu kultury – bębnie – została zinterpretowana przez Kościół jako dowód działalności Szatana.

Posądzenie o korzystanie ze wsparcia piekielnych mocy skutkowało procesami, które niekiedy kończyły się wyrokiem śmierci. Wśród oskarżonych znajdowali się przede wszystkim *noaide* – samscy szamani. Zimą 1671 roku w Kemi w fińsko-szwedzkiej części (szw. *lappmark*) Sápmi duchowni dostrzegli swoiste zagłębienie „czarnoksięstwa”¹⁴, co rozpoczęło serię prześladowań.

Rdzenna społeczność jednak tylko częściowo podporządkowała się dominującej kulturze. Państwo zaostrzyło kary nie tylko za używanie, ale także za posiadanie i eksponowanie bębnów. W ósmej dekadzie XVII wieku nasiliły się opresje wobec Samów praktykujących szamanizm, zaś szamańskie artefakty intensywnie niszczone, zwłaszcza w szwedzko-fińskiej części Sápmi. Wymierzane kary miały odstraszać i być ostrzeżeniem dla innych¹⁵. Funkcjonariusze religijno-polityczni bazowali tu na powszechnie utrwalonym wśród osadników stereotypie „na wpół dzikich, lękliwych Lapończyków”, których do pewnych racji najłatwiej przekonać poprzez zastraszenie. Karanie często przybierało formę widowisk polegających na paleniu ułożonych na stosach samskich artefaktów należących do sfery sacrum, którymi w XVII wieku najczęściej były wspomniane bębny. Egzekucje samskich opozycjonistów stanowiły jednak znacznie bardziej wymowną i tym samym skuteczną formę zastraszenia.

Działalności misjonarzy sprzyjały polityczne uwarunkowania krajów dalekiej Północy. Szczególnie istotne jest to, że od czasów reformacji Kościół w unii duńsko-norweskiej stał się Kościołem narodowym, co w literaturze przedmiotu znajduje następujący opis:

Świecka część Kościoła była odtąd własnością króla, podczas gdy boska część służyła Bogu. [...] Nowością było to, że Kościół teraz stał się Kościołem narodowym zależnym od władcy, oraz to, że język ojczysty wiernych powinien stać się językiem Kościoła. To ukazywało siłę władcy, jednocześnie skutecznie wspierając jego władzę poprzez wzmocnienie poczucia narodowej jedności¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 40–41.

¹⁶ A. Hoëm, *Fra noaidiens...*, *op. cit.*, s. 71. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia na język polski pochodzą ode mnie – M.P.

W przypadku siedemnastowiecznej Szwecji (powiązanej politycznie z Finlandią) sytuacja wyglądała podobnie. Celem, jaki przyświecał luteranickiemu Kościołowi narodowemu, także było zjednoczenie narodu poprzez wspólną wiarę. Można tu więc mówić nie tyle o duchownych, ile o funkcjonariuszach religijnych odgrywających rolę zarówno na płaszczyźnie religii, jak i w sferze polityki. Nic zatem dziwnego, że w 1686 roku w szwedzkim prawie kanonicznym zastrzeżono, że jedynie członkowie luteranickiego Kościoła narodowego mogą swobodnie przebywać w obrębie granic kraju, natomiast religijna jednolitość jest gwarantem trwałości systemu¹⁷.

Dla kwestii samskiej ma to znaczenie z tego powodu, że kolonizacyjna działalność misjonarzy (będących reprezentantami władzy państwowej) wśród Samów bazowała na koncepcjach powiązanych z petyzmem. Nacisk – dosłownie i w przenośni – położony został na indywidualną osobę, wobec czego duchowni wymagali, by każdy Sam i każda Samka umacniali się w strukturze chrześcijańskiej, której fundament odnaleziono właśnie w petyzmie¹⁸. Ta tendencja narastała od początku XVIII wieku, szczególnie w norweskiej części Sápmi¹⁹.

Przełom wieku XVII i XVIII zapisał się tragicznymi zgłoskami w historii kultury Samów – doprowadzono do całkowitej kolonizacji ludności autochtonicznej. Zmiany związane z tym okresem Håkan Rydving nazywa religijną enkulturacją i dekulturacją, która trwale zmieniła samską obyczajowość²⁰. Charakteryzowało to szczególnie społeczeństwo Samów Lule.

W piątej dekadzie XVIII wieku władze kościelne i polityczne nie dostrzegały wśród Samów Lule śladów starej religii i dawnych obyczajów, ponieważ Samowie sprawiali wrażenie „dobrych chrześcijan”, uczęszczając do kościoła i przystępując do sakramentów²¹. W tym czasie Samowie postrzegali swą kulturę jako gorszą, deprecjonującą ich egzystencję w świecie nowego porządku społecznego. W późniejszych dekadach skrywanie

¹⁷ P. Markkola, *The Lutheran Nordic Welfare States*, [w:] *Beyond Welfare State Models. Transnational Historical Perspectives on Social Policy*, red. P. Kettunen, K. Petersen, Cheltenham – Northampton 2011, s. 105.

¹⁸ H. Rydving, *The End of...*, *op. cit.*, s. 162.

¹⁹ W przypadku luteranizmu do XVII wieku szczególnym zainteresowaniem misjonarzy cieszyły się religijne praktyki parafian, natomiast w przypadku petyzmu nacisk kładziono na rozwój chrześcijańskiej świadomości danej jednostki. Por. *ibidem*, s. 49.

²⁰ *Ibidem*, s. 161.

²¹ *Ibidem*, s. 167.

materialnych dowodów przynależności do rdzennej kultury praktykowane było (przez część Samów) bez odgórnego nakazu. Prowadziło to nie tyle do utrwalania podziału na „świątłych” reprezentantów nordyckiego porządku, co do umacniania wzajemnej nieufności wśród autochtonów. Wszak część stała się pokoleniem konwertytów, podczas gdy nieliczni potajemnie czcili to, co dawno powinno zniknąć, gdyż należało do przodków. Jak zaznacza Håkan Rydving, nastał „czas, gdy bębny należało skrywać”²².

Nie bez znaczenia jest fakt, iż w owym okresie przedstawiciele dominujących kultur dostrzegli w rejonie Sápmi obszary atrakcyjne pod względem eksploatacyjnym, przemysłowym. Umacnianie podziałów wzdłuż granicy duńsko-norweskiej oraz szwedzko-fińskiej na terenach Sápmi nie miało zatem przyczyn jedynie związanych z krzewieniem chrześcijaństwa.

Lata 20. i 30. XX wieku to szczególnie ponury czas w historii Samów. Rozwijała się wtedy socjaldemokratyczna idea *folkhemmet*, czyli domu ludu, bazująca na inicjatywie eugenicznej²³. W tym okresie pojawiła się koncepcja „Lapończyka, który musi zostać Lapończykiem”²⁴, skorelowana z działaniami badaczy zajmujących się antropologią fizyczną i biologią rasową. Władze szwedzkie i norweskie uznały Samów za predestynowanych do hodowli reniferów, więc autochtoni zajmujący się w większości innymi pracami, na przykład myślistwem i rybołówstwem, przestali być już uznawani za Samów. Naukowy pierwiastek okazał się w tym przypadku przydatny, ponieważ dzięki biologii rasowej analiza fizjonomii Samów także „wykazała”, iż należy „usankcjonować” pośledniość „lapońskiej rasy”. Samowie w to uwierzyli.

²² *Ibidem*.

²³ Ze względu na brak miejsca na wyjaśnienia odsyłam do mojego artykułu na ten temat: M. Pawełko, *Dom ludu i higiena rasy. Inicjatywa eugeniczna w szwedzkim stylu*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2017, nr 35 (Apokalipsa – Zagłada), s. 255–268.

²⁴ N.D. Broadbent, *Lapps and Labyrinths: Saami Prehistory, Colonization and Cultural Resilience*, Washington, DC 2010, s. 8.

JEDNI Z OSTATNICH WOLNYCH LUDZI – SAMOWIE KOLSCY²⁵

Nieco już archaiczny, pochodzący z etnologii nordyckiej, podział na Samów leśnych, górskich i morskich²⁶ uwidacznia mimo wszystko pewną charakterystyczną cechę samskiej kultury: jest ona niezwykle heterogeniczna. Ukształtowanie terenu, na który składała się tundra, góry, fiordy, a przede wszystkim wewnętrzne zróżnicowanie samskiej kultury i na wpół nomadyczny styl życia również nie sprzyjały kulturowej homogenizacji.

Jeszcze większa odmienność cechuje Samów spoza nordyckiego kręgu kulturowego. Chodzi o Samów z zachodnio-północnego obszaru współczesnej Rosji, mieszkających od prawieków w regionie dziś nazywanym Półwyspem Kolskim. Współegzystowali tam ze społecznościami Komiaków i Karełów. Przy czym relacje Samów z Komiakami w przeszłości charakteryzowały się wyraźną wrogością i antagonizmem²⁷. Stan ten widoczny był zwłaszcza przed wybuchem pierwszej wojny światowej, gdy dla niektórych rosyjskich badaczy Samowie, w przeciwieństwie do Komiaków, „nie byli pasterzami reniferów w prawdziwym tego słowa znaczeniu”, byli zatem gorsi²⁸.

Podobnie jak przy Samach nordyckich (norweskich i szwedzkich), w przypadku Samów kolskich należy zacząć rozważania od kwestii związanych z religią.

Jedna ze wzmianek dotyczących tworzenia się nowych struktur organizacyjnych na terenie rdzennie samskim podaje rok 1556. Wtedy to

²⁵ Aby ułatwić badania kultury Samów z półwyspu, współcześnie część naukowców wyróżnia elementy odróżniające przedstawicieli rdzennej społeczności wynikające z lingwistycznej odmienności tej grupy narodowej. Przekłada się to na istnienie (coraz bardziej zagrożonych zanikiem) dialektów ter, skolt, kildin oraz akkala. Por. F. Siegl, M. Riessler, *Uneven Steps to Literacy. The History of the Dolgan, Forest Enets and Kola Sámi Literary Languages*, [w:] *Cultural and Linguistic Minorities in the Russian Federation and the European Union. Comparative Studies on Equality and Diversity*, red. H.F. Marten, M. Riessler, J. Saarikivi, R. Toivanen, Cham – Heidelberg – New York – Dordrecht – London 2015, s. 191.

²⁶ Więcej na ten temat w: E. Manker, Ø. Vorren, *Lapończycy. Zarys historii kultury*, przeł. T.A. Malanowski, Warszawa 1980.

²⁷ Antagonizm między Samami a Komiakami wynikał z odmienności stylu życia obu grup społecznych. Była to konfrontacja między Samami – ówczynie głównie myśliwymi oraz łowcami – a Komiakami będącymi społecznością zajmującą się hodowlą reniferów. Por. A. Bruno, *The Nature of Soviet Power. An Arctic Environmental History*, New York – St. Ives 2016, s. 129–130.

²⁸ *Ibidem*, s. 130.

prawosławny Święty Trifan otrzymał zgodę Iwana Groźnego, aby stworzyć na ziemiach Samów strefę wpływów monasteru²⁹. Wkrótce „[...] nadano mu wielki obszar na Półwyspie Kola i nad rzeką Tuloma. [...] stał się ośrodkiem ich [Samów] życia duchowego [...] miał też decydujący wpływ na życie świeckie. Zewsząd ściągali do niego pielgrzymi, wzmacniając i rozbudowując łączność z państwem i życiem narodu rosyjskiego”³⁰.

Jednak początek rosyjskiej kolonizacji terenów należących do Samów datuje się na 1721 rok, gdy Półwysep Kolski zaczęto oficjalnie włączać w obręb terenów rosyjskiej władzy³¹. Proces kolonizacyjny przybrał na sile od 1868 roku³².

W przeciwieństwie do Samów z nordyckiego kręgu kulturowego autochtoni z obszaru Półwyspu Kolskiego najdobitniej przekonali się o potęgze władzy na skutek działań nie funkcjonariuszy religijnych, lecz politycznych propagatorów władzy. Wiązało się to głównie z faktem, iż promowany przez ZSRR ateizm nie współgrał z animizmem i szamanizmem Samów³³.

Na początku XX wieku, gdy bolszewicy umocnili swoją pozycję, pojawił się koncept eksperymentu polegającego na podniesieniu rangi rdzennych społeczności poprzez uznanie ich jako części składowej Związku Radzieckiego³⁴. Rdzenna społeczność mogła się przydać. W samskim sposobie hodowania reniferów dostrzeżono ekonomicznie pożyteczne dla regionu rozwiązanie³⁵. Te działania zostały jednak przerwane przez wybuch pierwszej wojny światowej. W jej wyniku Samowie stracili ponad 70% stad reniferów³⁶.

W drugiej dekadzie XX wieku radzieckie wpływy ostatecznie rozciągnęły się na Półwysep Kolski, a tym samym zainicjowano epokę kolektywizacji dobytku miejscowej społeczności samskiej, natomiast sporadyczne

²⁹ E. Manker, Ø. Vorren, *Lapończycy...*, op. cit., s. 89.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. Minahan, *Encyclopedia of the Stateless Nations: S–Z*, Westport – London 2002, s. 1638.

³² *Ibidem*, s. 1639.

³³ T. Kvitberg, „Suffering in Body and Soul”. *Lived Life and Experiences of Local Food Change in the Russian Arctic*, [w:] *Idioms of Sámi Health and Healing*, red. B.H. Miller, E. Waugh, Edmonton 2015, s. 107.

³⁴ A. Bruno, *The Nature...*, op. cit., s. 134.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

akty nieposłuszeństwa karano wysiedleniami i egzekucjami³⁷. Tego rodzaju rosyjskie „bodźce” nieodwracalnie wpłynęły na zmianę sposobu postrzegania przez Samów ich miejsca na świecie. Groźba śmierci lub deportacji była w tym przypadku niedookreślona, wszak nie związanej z konkretnym, oficjalnym rozporządzeniem ani z ustanowieniem instytucji, jak w przypadku nordyckim. Nastroje społeczne na Półwyspie Kolskim w tym okresie zostały więc uwarunkowane nieoczekiwanymi dla rdzennej społeczności, nieusankcjonowanymi prawnie działaniami funkcjonariuszy politycznych. Trudno tu zatem mówić o skwapliwym roztrząsaniu stricte sprawy samskiej na arenie politycznych rozgrywek ZSRR w latach 20. XX wieku. Samowie kolscy zostali bowiem wchłonięci przez to, co zgotowano wszystkim „małym ludom” z terenów sukcesywnie włączanych, by nie powiedzieć „oswajanych”, przez radzieckie uniwersum.

Władze radzieckie uplasowały Samów, tak samo jak Nieńców i dwadzieścia cztery pozostałe grupy etniczne, w kategorii „niewielkich społeczności z północy”. Takie określenie oznaczało, że przyporządkowano im najniższą pozycję w wyobrażonej, ewolucyjnej skali mniejszości narodowych³⁸.

Charakterystyczne dla tego okresu nakazy porzucenia dotychczasowego stylu życia (łowcy, myśliwego oraz hodowcy reniferów) i opuszczenia zajmowanej ziemi celem wzięcia udziału w państwowych brygadach produkcyjnych³⁹ wpisują się w ogólny schemat ówczesnych rosyjskich praktyk w stosunku do mniejszości etnicznych⁴⁰.

W czasie drugiej fali kolektywizacji działania władz na terenach samskich stały się bardziej ofensywne. Między 1933 a 1941 rokiem otwarcie zawłaszczano obszary Sápmi i pozbawiano Samów praw do ziem użytkowanych od wieków⁴¹. Rosyjską część Sápmi uznano oficjalnie za własność ZSRR, a osoby usiłujące wyrażać niezadowolenie czy krytycyzm poddawano stalinowskiemu czystkom⁴².

³⁷ K.-A.S. Kassam, M.P. Robinson, *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika*, Calgary 1998, s. 13.

³⁸ A. Bruno, *The Nature...*, *op. cit.*, s. 138.

³⁹ J.B. Henriksen, *Saami Parliamentary Co-Operation: An Analysis*, Copenhagen – Guovdageaidnu 1999, s. 77.

⁴⁰ F. Siegl, M. Riessler, *Uneven Steps...*, *op. cit.*, s. 190.

⁴¹ K.-A.S. Kassam, M.P. Robinson, *Sami Potatoes...*, *op. cit.*, s. 13.

⁴² *Ibidem*.

Ingerencja w samskie umowne granice na początku XX wieku zyskała realną postać w wypowiedziach rosyjskich geologów współpracujących z systemem komunistycznym. Znajdował się wśród nich badacz Aleksandr Fersman⁴³, który opisywał obszar kolski w następujących słowach:

Nie sposób zapomnieć wrażenia [...] jakie wywarła na nas obszerna panorama aż do horyzontu. Wszystko tam było nowe i nieoczekiwane: przed nami ciągnęły się pasma gór bez liku, potężnymi grzbietami uchodzące na wschód, co nijak nie przystawało do dotychczasowych wyobrażeń. Skąd się wzięły owe górskie łańcuchy tam, gdzie na mapach widniały niziny? To był zupełnie nowy, nikomu wcześniej nieznaną górski świat. No i te niezwykle kamienie! W niektórych wypadkach nie umiałem nazwać ani jednego z minerałów [...]. Od razu postanowiłem zbadać ten region za wszelką cenę⁴⁴.

Widoczne ekspansjonistyczne skłonności radzieckich badaczy były wspierane przez władzę, której zależało na zasobach surowcowych, w tym minerałach⁴⁵. Wspomniany Fersman zorganizował grupę badaczy, którzy – by zacytować Wilka –

[...] dosłownie przekopali Chibińskie i Łowozierskie Tundry (tylko w latach 1920–1922 przeszli około tysiąca pięciuset kilometrów i odkryli ponad sto złóż mineralnych). Powstawały wielkie kombinaty wydobywczo-przemysłowe, rosły miasta (Moczegorsk, Chibiny, Kirowsk), zjeżdżali się ludzie w pogoni za „długim rublem”⁴⁶.

Z kolei sam Fersman pisał o rosyjskich poczynaniach w ten oto sposób:

To nie żadna fantazja, nie bajka, lecz rezultat działalności bolszewickiej. Zwycięstwo w walce z przyrodą! Pokonaliśmy kraj niestrachliwych ptaków, tundrę bezmowną, w zimie białą od śniegu, w lecie od chrobotka reniferowego⁴⁷.

⁴³ Aleksandr Fersman (1883–1945) był geologiem i geochemikiem szczególnie zasłużonym dla ZSRR. Swoją działalnością naukową pragnął udowodnić potęgę socjalizmu. Celem jego wyprawy w rejony masywu górskiego Chibiny, oprócz odkrycia złóż fosforanu, było wyeksponowanie wszechpotęgi Rosji. Por. A. Bruno, *The Nature...*, *op. cit.*, s. 73.

⁴⁴ M. Wilk, *Tropami rena*, Warszawa 2007, s. 102.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

Dzięki mobilizacji środków finansowych oraz siły roboczej Związek Radziecki zdołał z powodzeniem wprowadzić stalinowską ideę „socjalizmu w jednym kraju” także na arktyczne obrzeża Półwyspu Kolskiego⁴⁸.

Pod koniec lat 20. XX wieku sowieckie władze zdecydowały radykalnie przyspieszyć rozwój przemysłowy w całym kraju. Pragnienia, by dogonić, pod względem ekonomicznym, kapitalistyczny Zachód, by wesprzeć bezpieczeństwo narodowe [...], oraz aby ożywić bolszewickie, rewolucyjne obietnice w stalinowskim przebraniu, pomogły w rozwoju tej powszechnej kampanii⁴⁹.

W 1927 roku, z inicjatywy Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego, wyruszyła „lapońska ekspedycja”, której celem stały się badania z zakresu antropologii fizycznej⁵⁰. Na ziemi bezcennej, bo ojczyźnianej dla Samów, poszukiwano także złóż niklu, apatytów, eudialitów, a szczególne pożądanie wzbudzał łoparit⁵¹. Przełożyło się to na zwiększenie zaludnienia w miejscach kolejnych odkryć minerałów. W latach 30. XX wieku Półwysep Kolski stopniowo stawał się jednym z najbardziej zasiedlonych terenów Arktyki, do czego przyczynił się masowy napływ robotników z głębi Rosji⁵². Wkrótce dewastacji uległ samski krajobraz. Zimą 1945 roku na Karnasurcie – świętej górze Samów – odkryto wyjątkowo bogate i łatwe do wydobywania złoża łoparitu⁵³.

Przełom lat 50. i 60. to apogeum kryzysu kulturowego, który cechował się przemocą fizyczną, całkowitym niszczeniem samskiego dobytku, w tym całych osad i wiosek, przez funkcjonariuszy reżimu ZSRR⁵⁴. W kolejnej dekadzie powiązania przemysłu i nauki okazały się ciosem dla społeczności kolskich Samów. Obszar oficjalnie nieuznawany już za samski stał się bowiem terenem agresywnej ingerencji oraz naukowych eksperymentów. Środowisko naturalne, ziemia naznaczona świętymi górami – wszystko to uległo degradacji. Przyczyniły się do tego „pokojoye” detonacje bomb jądrowych, budowa elektrowni jądrowej z czterema reaktorami oraz magazynowanie odpadów radioaktywnych w dawniej żywym kulturowo mateczniku Samów kolskich⁵⁵.

⁴⁸ A. Bruno, *The Nature...*, *op. cit.*, s. 73.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 73–74.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 139.

⁵¹ M. Wilk, *Tropami rena*, *op. cit.*, s. 102–103.

⁵² A. Bruno, *The Nature...*, *op. cit.*, s. 74.

⁵³ M. Wilk, *Tropami rena*, *op. cit.*, s. 103–104.

⁵⁴ T. Kvitberg, *„Suffering in Body and Soul”...*, *op. cit.*, s. 107.

⁵⁵ K.-A.S. Kassam, M.P. Robinson, *Sami Potatoes...*, *op. cit.*, s. 14.

Radziecka „modernizacja” sposobu życia „małego narodu Północy” trwale zmieniła oblicze samskiego etosu. Jednych z ostatnich wolnych ludzi Europy zmuszono do gromadzenia się w przeludnionych rosyjskich miastach półwyspu, których mieszkańców trawił nałóg alkoholizmu⁵⁶. Samowie zostali postawieni przed wyborem między szukaniem pracy w takim a nie innym miejscu a egzystowaniem z dala od radzieckiej „cywilizacji”, wśród samskiej tundry, postrzeganej pod koniec ZSRR jako synonim braku perspektyw⁵⁷.

PERSPEKTYWY (MIMO WSZYSTKO)

Z powyższego obrazu wyłania się panorama głęboko zranionej społeczności, włączanej w poczucie wstydu, pozbawianej poczucia przynależności, a przez to skazywanej na egzystencję w nieustannej niepewności i rozdarciu między dwiema kulturami: przodków i przybyszów. Przywołane ważniejsze wydarzenia związane z kolonizacją ludności samskiej, a także z formowaniem granic na jej terenach zmuszają do zadania pytania, kim są i dokąd zmierzają współcześni Samowie.

Odpowiedzią niech będzie samski aktywizm. Dzięki podejmowanym dotychczas działaniom, mającym na celu transgraniczną współpracę autochtonów Północy, stworzono struktury (w tym parlamenty) i akty prawne wzmacniające obecną pozycję Samów, także na arenie międzynarodowej⁵⁸. To wszystko jest jednak świadectwem czegoś znacznie istotniejszego, pulsującego we współczesnej kulturze Samów. Obecnie można już mianowicie otwarcie mówić o samskim odrodzeniu, dostrzegalnym zwłaszcza w artystycznych działaniach pokolenia urodzonego pod koniec XX wieku. Stopniowe przepracowanie traum z przeszłości prowadzi Samów do jednomyślnego stwierdzenia, artykułowanego na kolejnych polityczno-kulturalnych zjazdach, iż są oni jednym narodem, podzielonym czterema granicami, a mimo wszystko jednoczącym się na polu kultury i historii⁵⁹.

⁵⁶ T. Kvitberg, „*Suffering in Body and Soul*”..., *op. cit.*, s. 107.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Szczegółowiej wyjaśniono to w: J.B. Henriksen, *Saami Parliamentary...*, *op. cit.*

⁵⁹ Więcej na ten temat w: *The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights*, red. N. Bankes, T. Koivurova, Oxford – Portland 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Aakala T., Kuuluvainen T., *Natural Forest Dynamics in Boreal Fennoscandia: A Review and Classification*, „Silva Fennica” 2011, nr 45 (5), s. 823–841, <https://doi.org/10.14214/sf.73>.
- Banaś M., *Pogranicza kulturowe. Kultura Samów wobec szans i zagrożeń współczesności*, [w:] *Granice w kulturze*, red. R. Bomba, A. Radomski, Lublin 2010, s. 35–44.
- Broadbent N.D., *Lapps and Labyrinths: Saami Prehistory, Colonization and Cultural Resilience*, Washington, DC 2010.
- Bruno A., *The Nature of Soviet Power. An Arctic Environmental History*, New York – St. Ives 2016.
- Donner J., *The Fennoscandian Shield Within Fennoscandia*, „Bulletin of the Geological Society of Finland” 1996, nr 68 (1), s. 99–103.
- Henriksen J., *Saami Parliamentary Co-Operation: An Analysis*, Copenhagen – Guovdageaidnu 1999.
- Hoëm A., *Fra noaidiens verden til forskerens. Misjon, kunnskap og modernisering i sameland 1715–2007*, Oslo 2007.
- Kassam K.-A.S., Robinson M., *Sami Potatoes: Living with Reindeer and Perestroika*, Calgary 1998.
- Kvitberg T., *„Suffering in Body and Soul”. Lived Life and Experiences of Local Food Change in the Russian Arctic*, [w:] *Idioms of Sámi Health and Healing*, red. B.H. Miller, E. Waugh, Edmonton 2015, s. 103–130.
- Manker E., Vorren Ø., *Lapończycy. Zarys historii kultury*, przeł. T.A. Malanowski, Warszawa 1980.
- Markkola P., *The Lutheran Nordic Welfare States*, [w:] *Beyond Welfare State Models. Transnational Historical Perspectives on Social Policy*, red. P. Kettunen, K. Petersen, Cheltenham – Northampton 2011, s. 102–118.
- Minahan J., *Encyclopedia of the Stateless Nations: S–Z*, Westport – London 2002.
- Pawełko M., *Dom ludu i higiena rasy. Inicjatywa eugeniczna w szwedzkim stylu*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2017, nr 35 (Apokalipsa – Zagłada), s. 255–268.
- Pawełko M., *Noaidevuhta. Performans w szamanizmie Samów*, „Performer” 2017, nr 14 (Szamani, szeptuchy i psychodeliczne pająki), <http://www.grotowski.net/performer/performer-14/noaidevuhta-performans-w-szamanizmie> (dostęp 1 II 2018).
- Pye M., Svalastog A.L., *Colonial and Missionary Perceptions of Sami and Ainu in Sweden and Japan*, „Bulletin” 2007, nr 36 (3), s. 70–75.
- Rydving H., *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, Uppsala 1993.
- Rydving H., *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*, Oslo 2010.
- Rydving H., *Words and Varieties. Lexical Variation in Saami*, Helsinki 2013.
- Saami Linguistics*, red. D.C. Nelson, I. Toivonen, Amsterdam – Philadelphia 2007.
- Sammallahti P., *Saamic*, [w:] *The Uralic Languages*, red. D. Abondolo, London – New York 1998, s. 43–95.
- Siegl F., Riessler M., *Uneven Steps to Literacy. The History of the Dolgan, Forest Enets and Kola Sámi Literacy Languages*, [w:] *Cultural and Linguistic Minorities in the Russian Federation and the European Union. Comparative Studies on Equality and Diversity*, red. H.F. Marten, M. Riessler, J. Saarikivi, R. Toivanen, Cham – Heidelberg – New York – Dordrecht – London 2015, s. 189–230.

The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights, red. N. Banks, T. Koivurova, Oxford – Portland 2013.

Wilk M., *Tropami rena*, Warszawa 2007.

SÁPMI. THE SAMI LAND AND BOUNDARIES FORMATION OF NORTHERN EUROPE

Abstract: Sápmi is an area strongly connected with culture of the Sami people, the indigenous inhabitants of Northern Europe. Gradual formation of nation states – Russia and Scandinavian kingdoms – had negative impact on lifestyle of the Sami people. This impact had a significant influence on their mentality and modification of the genuine culture. The paper aims to study the main effects of boundaries formation of nation states for culture of the autochthons of Northern Europe.

Key words: the Sami people, Sweden, Norway, Finland, Kola Peninsula

JOANNA CHRZANOWSKA¹

SPÓR O HISTORIĘ KONTYNENTU I POCHÓD DO POJEDNANIA – ABORYGENI W WIELOKULTUROWEJ AUSTRALII

Słowa kluczowe: Aborygeni, wielokulturowość Australii, proces pojednania

WSTĘP

W niniejszych rozważaniach kluczowym obszarem zainteresowania jest kultura Aborygenów, uważana za najstarszą na świecie. Odrębność poszczególnych społeczności kulturowych, w tym aborygeńskich i nieaborygeńskich² zamieszkujących Australię, wynika przede wszystkim z wartości rdzennych, z którymi utożsamiają się ich członkowie. Dla Aborygenów największe znaczenie ma ich przeszłość, pojmowanie czasu i relacja pomiędzy człowiekiem a naturą, natomiast potomkowie świata angloceltyckiego najbardziej cenią tradycje angloceltyckie, język angielski, świadomość społeczną oraz indywidualizm³. Ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 2016 roku wynika, że na terenie Australii jest około 650 tysięcy Aborygenów – rdzennych mieszkańców Australii, co stanowi 2,8% populacji tego kontynentu⁴ i potwierdza tym samym, że kultura aborygeńska nie powinna być pomijana podczas debat nad tożsamością ogólnopaństwową.

¹ Mgr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0003-0147-4577; e-mail: joanna.chrzanowska@alumni.uj.edu.pl.

² Rozumianych jako ludzi o korzeniach nieaborygeńskich.

³ <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/timeline/searchResults?q=category=any&yearFrom=1400&yearTo=1769> (dostęp 30 XI 2018).

⁴ <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20Population%20Data%20Summary~10> (dostęp 30 XI 2018); Eugene Stockton w swojej książce

Głównym celem artykułu jest zwrócenie uwagi na to, jak wiele społeczności aborygeńskich, przede wszystkim tych żyjących poza terenami zurbanizowanymi, wciąż zachowuje dystans do nie-Aborygenów i odczuwa wyobcowanie. Ich sposób postrzegania świata różni się od percepcji rzeczywistości nie-Aborygenów, co jest w dużej mierze związane z zawiłą historią kontynentu australijskiego. Przedstawiony poniżej zarys historyczny w perspektywie aborygeńskiej oraz analiza dwóch kontrowersyjnych świąt państwowych unaocznia, jak wiele pracy przed Aborygenami i nie-Aborygenami, aby można było mówić o jednej, zjednoczonej Australii (*The United Australia*).

ZARYS HISTORYCZNY W PERSPEKTYWIE ABORYGEŃSKIEJ

Historia Aborygenów sięga 63 tysięcy lat p.n.e.⁵ To najstarsza kultura na świecie, o której istnieniu Europejczycy nie mieli pojęcia aż do 1606 roku, kiedy to holenderski statek dołynął do przylądka York i jego załoga po raz pierwszy zetknęła się z miejscową ludnością⁶. Gdy kapitan James Cook dotarł do Australii w 1770 roku, oznajmił, że Australia aż do tamtego momentu była ziemią niczyją, a od 29 kwietnia 1770 całe jej wschodnie wybrzeże oficjalnie należy do Korony Brytyjskiej. Według wielu podręczników szkolnych historia Australii rozpoczęła się właśnie tego dnia. Konflikty pomiędzy Aborygenami a brytyjskimi osadnikami pojawiły się w 1788 roku, kiedy do wybrzeży Australii dołynęła pierwsza brytyjska flota ze skazańcami. Oszacowano wtedy, że w Australii żyje około 1500 Aborygenów. W rzeczywistości ich populacja była dużo wyższa. Badacze twierdzą, iż liczba autochtów wynosiła między 750 tysiącami a milionem⁷.

Dar Aborygenów. Duchowość dla Australijczyków podkreśla, że w Australii żyje co najmniej 90% przedstawicieli narodów świata, co czyni ją najbardziej wielokulturowym państwem na świecie (E. Stockton, *Dar Aborygenów. Duchowość dla Australijczyków*, przeł. P. Nowogórski, E. Rełajtis, Warszawa 2008, s. 11).

⁵ <https://bth.humanrights.gov.au/significance/historical-context-ancient-history> (dostęp 20 XI 2018).

⁶ C. Lack, *The History and Potential Future of Cape York Peninsula*, Brisbane 1839, s. 942.

⁷ <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20Population%20Data%20Summary~10> (dostęp 30 XI 2018).

Angloceltyccy przybysze przez wiele lat starali się kontrolować przyrost naturalny rdzennych mieszkańców Australii, co miało ostatecznie doprowadzić do całkowitego wyeliminowania kultury aborygeńskiej. Niejednokrotnie dochodziło do konfliktów zbrojnych, tak zwanych czarnych wojen, oraz aktów ludobójstwa, do których potomkowie „białych Australijczyków”, rozumianych jako ludzie o korzeniach angloceltyckich, po dzień dzisiejszy odnoszą się z niechęcią⁸. Wynikiem tych wojen był drastyczny spadek liczby ludności aborygeńskiej. Jak podają źródła, w 1900 roku autochtonów było jedynie 93 200, co stanowi poniżej 1,5% populacji⁹. Rząd australijski uchylał kolejne akty prawne, które nakładały coraz więcej ograniczeń na Aborygenów. Dochodziło do bezprawnych przesiedleń do specjalnych rezerwatów, zakazu przebywania w miastach i niezatrudniania ludzi pochodzenia aborygeńskiego. Powoływanie rad, których głównym zadaniem miała być ochrona spraw Aborygenów, i powstałe w aborygeńskich rezerwach szkoły, gdzie nauczali niewykwalifikowani nauczyciele, były tylko kolejnym narzędziem kontroli oraz sposobem na odizolowanie autochtonów od reszty społeczeństwa. W 1901 roku rząd oficjalnie przyjął „politykę białej Australii” (*White Australia Policy*). Federacja przestała uwzględniać rdzennych mieszkańców Australii w spisach powszechnych, a Brytyjska Wspólnota Narodów odstąpiła od decydowania w sprawach „rasy aborygeńskiej”, co oznaczało, że autochtoni podlegali jedynie jurysdykcji poszczególnych stanów australijskich. Co więcej, Aborygeni zostali w krótkim czasie pozbawieni prawa do głosowania i emerytury, do zatrudnienia w wielu miejscach pracy, wstępowania do wojska i urlopu macierzyńskiego, a także prawa do sprawiedliwego procesu. Problem dotknął również dzieci, które były usuwane ze szkół publicznych oraz odbierane rodzicom. Popularny w Australii termin „skradzione pokolenia” (*Stolen Generations*) odnosi się właśnie do dzieci zabranych rodzicom pochodzenia aborygeńskiego wbrew ich woli w latach 1890–1970. Przez politykę segregacji i społeczne przyzwolenie „biali Australijczycy” nie mieli żadnych kontaktów z ludźmi pochodzenia aborygeńskiego i uważali ich za „rasę wymierającą”. „Sukces” *White Australia Policy* widoczny jest

⁸ H. Reynolds, *One History or Two?*, [w:] H. Reynolds, *Forgotten War*, Sydney 2013, s. 230–233.

⁹ D. Coyne, *Our Population Is Expected to Boom*, „Koori Mail” 2016, nr 460, s. 5.

w liczbach: w latach 40. w siedmiomilionowej populacji 99% osób należało do rasy białej¹⁰.

Za koniec tego typu polityki uważa się rok 1965. Wtedy to została ona zastąpiona polityką integracyjną¹¹, mającą na celu dać Aborygenom więcej kontroli nad ich własnym życiem. W rzeczywistości nie było to takie proste, jednak z czasem stawało się coraz bardziej realne, a głos Aborygenów w końcu zaczął być słyszany. Społeczności aborygeńskie zaczęły coraz częściej organizować marsze protestacyjne i uczestniczyć w nich. Australia Południowa była pierwszym stanem, w którym tzw. Akt dyskryminacyjny został zakazany, a tym samym zabroniono dyskryminacji na tle rasowym w miejscach pracy, zamieszkania oraz w miejscach publicznych. W 1967 roku przeprowadzono referendum, w którym ponad 90% głosujących opowiedziało się za przywróceniem Aborygenom prawa do podlegania sądom Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, a tym samym do uwzględniania ich w spisach powszechnych¹². Pod koniec lat 60. powołane zostały pierwsze organizacje państwowe, które zajmowały się sprawami Aborygenów, między innymi ich sytuacją polityczną oraz kwestiami związanymi z opieką zdrowotną (zaczęły powstawać ośrodki zdrowia, do których mogli uczęszczać Aborygeni). Jedną z najważniejszych instytucji powołanych w tym czasie było Ministerstwo Spraw Rdzennych Mieszkańców Australii Zjednoczonego Królestwa (*The Commonwealth Office of Aboriginal Affairs*)¹³. W 1972 roku rząd ogłosił oficjalny koniec „polityki białej Australii”.

Rozpoczęła się wówczas batalia o ziemie bezprawnie odebrane Aborygenom, która trwa do dziś. Komisja ds. Ziem Aborygeńskich (*Aboriginal Land Fund Comission*) została powołana w 1974 roku, a rok później parlament podpisał Akt rasowej dyskryminacji, w którym rząd przyznał Aborygenom prawo pierwszeństwa do ziem.

Lata 90. to czas powstawania aborygeńskich rad i komisji, których zadaniem była walka o prawa rdzennych mieszkańców i zmuszenie rządu australijskiego do oficjalnego przyznania się do popełnionych na Aborygenach

¹⁰ *Aboriginal History*, <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-history-timeline-1900-1969> (dostęp 12 XII 2018).

¹¹ <https://www.alrc.gov.au/publications/%20Aboriginal%20Societies%3A%20The%20Experience%20of%20Contact/changing-policies-towards-aboriginal> (dostęp 30 XI 2018).

¹² J. Horner, *We Learned to Listen*, „Koori Mail” 2007, nr 394, s. 27.

¹³ *Aboriginal History*, op. cit.

zbrodni oraz zadośćuczynienia i pojednania. W życie została wcielona polityka pojednania (*Reconciliation Policy*)¹⁴. W 1997 roku został opublikowany raport *Bringing Them Home*¹⁵, traktujący o akcie ludobójstwa związanym z okresem skradzionych pokoleń. Australijczycy nie-Aborygeni byli zszokowani szczegółami raportu, ponieważ historia z perspektywy aborygeńskiej była im nieznana.

Początki XXI wieku to ciągłe dyskusje na temat pojednania i niesprawiedliwych wypowiedzi rządu odnośnie do skradzionych pokoleń. W operze w Sydney zorganizowana została konferencja Corroboree 2000, aby zwrócić uwagę na dziesięcioletnią pracę mającą doprowadzić do ostatecznego pojednania z ludnością aborygeńską. Wagę wydarzenia podkreślił pochod o pojednanie następnego dnia (*People's Walk for Reconciliation*), w którym wzięło udział ponad 300 tysięcy ludzi¹⁶.

W 2004 roku została powołana Rada Narodowa Rdzennej Ludności (*National Indigenous Council*) przy australijskim rządzie, a w maju 2005 roku miał miejsce pierwszy oficjalny Dzień Przeprosiny (*Sorry Day*) poza granicami Australii. Dopiero w 2006 roku w stanie Victoria po raz pierwszy oficjalnie uznano i doceniono poświęcenie oraz służbę wojskową rdzennych mieszkańców kontynentu. Kiedy w 2007 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych wydała Deklarację praw rdzennej ludności, Australia była jednym z czterech państw spośród 143, które głosowało przeciw¹⁷. Dopiero rok później, po dwudziestu latach negocjacji, społeczeństwo australijskie wraz z rządem z nowym premierem na czele, Kevinem Ruddem, poparło tę deklarację. W tym samym roku rząd australijski oficjalnie przeprosił ludzi, którzy ucierpieli w związku z problemem skradzionych pokoleń. Zmiany zaszły również w dokumentach urzędowych. Kolejne stany w preambule swoich konstytucji uwzględniały rdzenną ludność¹⁸. Pojawiły się też pierwsze aborygeńskie paszporty. W tym samym roku lewicowe partie polityczne

¹⁴ <https://www.alrc.gov.au/publications/3.%20Aboriginal%20Societies%3A%20The%20Experience%20of%20Contact/changing-policies-towards-aboriginal> (30 XI 2018).

¹⁵ <http://healingfoundation.org.au/app/uploads/2017/04/BTH20-Fact-Sheet-1.pdf> (dostęp 30 XI 2018).

¹⁶ R.G. Craven, J. Mooney, *Reconciliation: Why We Need to Teach Teacher's to Teach Aboriginal Studies to All Australian Students*, Sydney 2006.

¹⁷ <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-history-timeline-1970-1999> (dostęp 30 XI 2018).

¹⁸ Stan Queensland jako pierwszy uwzględnił w preambule swojej konstytucji ludność rdzenną.

zjednoczyły się z partią Aborygenów i stworzyły pierwszą federalną Partię Pierwszych Narodów (*First Nations Political Party* – FNPP). Zmiany widoczne są również w australijskim rządzie federalnym oraz rządach poszczególnych stanów, w których zasiada coraz więcej osób pochodzenia aborygeńskiego, w tym dużo kobiet. Rok 2017 rozpoczął się wybraniem Ken Wyatta na pierwszego federalnego ministra rdzennego pochodzenia¹⁹. W ostatnich latach społeczeństwa aborygeńskie organizują coraz więcej wydarzeń kulturalno-sportowych, których celem jest nagłośnienie spraw dotyczących Aborygenów i podkreślenie, że proces pojednania wciąż trwa. W sierpniu 2017 radni ze społeczności Yarra w Melbourne jako pierwsi otwarcie zaapelowali o nienazywanie 26 stycznia Dniem Australii. Aż trudno uwierzyć, że uczniowie szkół średnich dopiero w styczniu 2018 roku zaczęli uczyć się o historii aborygeńskiej kultury sprzed 1788 roku, która w końcu została postawiona na równi między innymi z dziejami starożytnej Grecji i Rzymu.

Niestety – mimo uchwalenia wielu aktów prawnych dotyczących spraw aborygeńskich, wciąż powstających instytucji, uczestnictwa Aborygenów w australijskim życiu politycznym oraz ciągłej walki o prawa – wielu rdzennych mieszkańców Australii nadal żyje w bardzo złych warunkach, jest bezrobotnych i ma duży problem z adaptacją do otoczenia. Politycy występują z ogromem różnych propozycji, często przeznaczając pieniądze na sprawy związane z Aborygenami, jednak nie likwiduje to problemów społeczno-socjalnych. Programy rządowe proponują rozwiązania, które być może zadziałały w jednym bądź kilku przypadkach, ale należy pamiętać, że na terenie Australii żyje wiele plemion, w odmiennych warunkach. To, co poprawi sytuację życiową Aborygenów w Nowej Południowej Walii, niekoniecznie sprawdzi się na zdecydowanie mniej zurbanizowanym i rozwiniętym gospodarczo Terytorium Północnym. W efekcie zarówno rząd federalny, jak i rządy poszczególnych stanów inicjują coraz to nowsze programy, co prowadzi do jeszcze większej biurokracji, wiążącej się z wysokimi kosztami administracyjnymi, pochłaniającymi znaczną część środków, które miały trafić do społeczeństw aborygeńskich²⁰. W latach 2008–2011 rząd australijski przeznaczył 3,4 miliarda dolarów australijskich na sprawy

¹⁹ <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/politics/aboriginal-politicians#toc9> (dostęp 30 XI 2018).

²⁰ *Call for More Accountability*, „Koori Mail” 2009, nr 466, s. 11.

Aborygenów²¹. Środki zostały podzielone pomiędzy wiele różnych organizacji, ale niestety nie było osoby bądź instytucji odpowiedzialnej za dopilnowanie rzeczywistej poprawy życia społeczności aborygeńskich. W 2017 roku Narodowe Australijskie Biuro Audytu sporządziło raport recenzujący „Strategię rozwoju i postępu rdzennych społeczności” (*Indigenous Advancement Strategy*) pt. *Zamknąć lukę – raport postępu i priorytetów 2017* (*Close the Gap – Progress & Priorities report 2017*)²². Wynika z niego, że prawie każdy program lub inicjatywa rządowa skierowane do Aborygenów wciąż dostarczają jedynie z góry narzuconą i powierzchowną pomoc, a przeznaczone fundusze bardzo często rozlokowywane są w niewłaściwy sposób.

DZIEŃ ANZAC I DZIEŃ AUSTRALII – ŚWIĘTA PAŃSTWOWE OCZAMI ABORYGENÓW

Przez wzgląd na historię, obecną sytuację Aborygenów i wciąż trwający proces pojednania relacje pomiędzy społecznościami aborygeńskimi oraz nieaborygeńskimi nadal wymagają poprawy. Jest ona konieczna we wszystkich sferach życia. Zarys historyczny i polityczny z perspektywy aborygeńskiej pomoże zrozumieć, z czego wynikają różnice w postrzeganiu rzeczywistości przez Aborygenów oraz nie-Aborygenów, rozumianych jako osoby o korzeniach innych niż aborygeńskie. Celem analizy dwóch australijskich świąt państwowych w dalszej części artykułu jest unaocznienie, jak wiele pracy przed Aborygenami i nie-Aborygenami, aby proces pojednania mógł ostatecznie dobiec końca.

Pierwszym świętem państwowym, które wzbudza ogromne kontrowersje, jest niewątpliwie Dzień Anzac. Oficjalne obchody *Anzac Day* rozpoczynają się *Nabożeństwem o świcie* (*Dawn Service*). Tradycja ta ma swoje początki w bitwach pierwszej wojny światowej, podczas której najwięcej ataków przeprowadzono właśnie nad ranem. *Dawn Service* są organizowane przez australijskie kluby wsparcia weteranów wojennych, tzw. Returned

²¹ *Budget 2010–11: Indigenous Affairs, Parliament of Australia*, http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/BudgetReview201011/IndigenousAffairs (dostęp 12 XII 2018).

²² <https://www.humanrights.gov.au/sites/default/files/document/publication/Close%20the%20Gap%20report%202017.pdf> (dostęp 12 XII 2018).

and Services League of Australia, przy wsparciu Australijskich Sił Zbrojnych. Święto Anzac zostało zapoczątkowane w celu upamiętnienia Australijczyków oraz Nowozelandczyków poległych podczas pierwszej wojny światowej pod Gallipoli w Turcji, a z biegiem lat stało się symbolem wszystkich, którzy brali udział w pierwszej lub drugiej wojnie światowej. Dopiero po *Reconciliation Walk* w 2000 roku²³, który był symbolem chęci pojednania wszystkich Australijczyków – Aborygenów i nie-Aborygenów – zaczęto również dostrzegać rdzennych mieszkańców Australii poległych podczas wojen, zarówno tych za oceanem, jak i domowych. Od tamtej pory część Aborygenów coraz chętniej udziela się publicznie, wyraża swoje zdanie i walczy o prawa rdzennych społeczności Australii. Egzemplifikacją zmagania aborygeńskich organizacji, stowarzyszeń i indywidualnie działających aktywistów ze stereotypami oraz zastanym obrazem *Anzac Day* jest przedstawiona dalej analiza semiotyczna dwóch ilustracji. Diageza tych materiałów pozwoliła na ich dogłębnější interpretację.

Pierwsza rycina przedstawia baner z żołnierzami i kobietami pochodzenia aborygeńskiego na stronie startowej portalu internetowego Narodowej Telewizji Autochtonicznej (*National Indigenous Television – NITV*)²⁴. NITV to australijska stacja telewizyjna dla rdzennych mieszkańców Australii oraz o nich. Przez cały kwiecień i maj 2015 roku owa ilustracja była głównym elementem strony internetowej, aby zakwestionować stereotyp Dnia Anzac: wyłączenie zasług poległych podczas wojen żołnierzy pochodzenia aborygeńskiego, a także milczenie w związku z wojnami domowymi, w których z rąk „białych Australijczyków” zginęło wielu Aborygenów. NITV pragnie przypomnieć i upamiętnić swoich żołnierzy, ich rodziny, a także całe wspólnoty. Widniejące na ilustracji hasło przewodnie *Anzac Day*: „Aby nie zapomnieć” (*Lest We Forget*), w połączeniu ze zdjęciami przedstawiającymi Aborygenów to wizualna synekdocha symbolizująca nie tylko żołnierzy, ale także kobiety, które również zasłużyły się podczas wojen. Aborygeńska stacja telewizyjna chce w ten sposób podkreślić swój wkład w budowanie australijskiej tożsamości i przypomnieć, że pierwszy australijski naród – Aborygeni – stanowi istotną część historii.

²³ Oficjalny marsz przez słynny australijski most Harbour Bridge w Sydney w imię pojednania rdzennych mieszkańców Australii i nie-Aborygenów.

²⁴ <http://www.nitv.org.au/fx-program.cfm?pid=E54DB229-D61A-56F8-1924668B8E6A3409> (dostęp 10 XI 2018).



National Indigenous Television, <https://www.sbs.com.au/nitv/article/2015/04/06/nitv-anzac-focus> (dostęp 10 XI 2018).

Druga ilustracja to rysunek kanadyjskiego artysty Chrisa Johnstona pt. *Aborygeńskie obchody (Aboriginal Commemoration)*²⁵, który powstał w 2013 roku. Przedstawia on dwa wojenne pomniki pamięci. Jeden upamiętnia wszystkich, którzy pełnili służbę podczas pierwszej i drugiej wojny światowej, a drugi stanowi znak symboliczny odnoszący się do Aborygenów walczących o swoje ziemie oraz godność w trakcie australijskich wojen domowych, przy czym ten ostatni jest przeźroczysty i widać tylko



Ch. Johnston, *Aboriginal Commemoration*, <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-anzac-day-war-memorials> (dostęp 10 XI 2018).

²⁵ <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-anzac-day-war-memorials> (dostęp 10 XI 2018).

jego kontury. Znaczenie konotatywne analizowanej ryciny, które chce przekazać artysta, to zapomnienie oraz ignorowanie równie zasłużonych Aborygenów. Różnica polega na tym, że walczyli oni w granicach swojego własnego kraju – o swoją ziemię, przeciwko „białej Australii”, a nie za oceanem. Ironiczny rysunek kwestionuje stereotyp Dnia Anzac, który w znacznej mierze kształtuje powszechną tożsamość „białych Australijczyków”. Artysta w prosty, ale dobitny sposób chce uświadomić nie-Aborygenom i australijskiej władzy, że w Australii brakuje pomników ku pamięci rdzennych mieszkańców, którzy zostali pozbawieni własnych domów i zmuszeni do walki o ziemię, na której żyją od ponad 65 tysięcy lat. Wojny domowe były tak samo krwawe, ważne, a przede wszystkim „australijskie”, jak wszystkie walki zbrojne za oceanem. „Biała historia” nie może wykluczać „czarnej historii”.

Mimo że obecnie Aborygeni coraz mocniej angażują się w walkę o sprawiedliwość i należytą pamięć oraz szacunek dla swoich najbliższych, a także całych wspólnot, czego wyrazem są między innymi przeanalizowane powyżej ilustracje, to zmiana sytuacji wymaga jeszcze wielu lat ciężkiej pracy. Choć rdzenni mieszkańcy Australii są powoli włączani do obchodów *Anzac Day*, to historia tego święta wciąż wywołuje wiele kontrowersji. Jak wspomniano, Dzień Anzac początkowo upamiętniał jedynie nie-Aborygenów poległych podczas pierwszej i drugiej wojny światowej. W związku z tym rząd australijski powinien dołożyć wszelkich starań, aby zmienić datę oraz nazwę *Anzac Day* lub ustanowić nowe święto, które uwzględniałoby każdego, kto kiedykolwiek doświadczył trudów wojen i konfliktów. Niemniej jednak oprócz tych, którzy są przeciwni celebrowaniu tego święta państwowego (co wyrażają poprzez kontestację w różnych formach – protestami, tworzeniem stron internetowych oraz spotów medialnych) lub nie przywiązują do niego wagi, są również tacy, którzy traktują Dzień Anzac jako dzień upamiętnienia członków swoich rodzin lub jako szansę do refleksji o popełnionych w przeszłości błędach; wreszcie i tacy, którzy cieszą się z kolejnego dnia wolnego. Każdy przeżywa to inaczej, ponieważ każdy ma inną historię i inne relacje z nie-Aborygenami, ale jeśli kiedyś ma nadejść ostateczny koniec podziałów na żołnierzy „białych” oraz „aborygeńskich”, to potrzebne będzie wspólne działanie na rzecz sprawiedliwości i uznania.

Kolejnym świętem państwowym wzbudzającym ogromne kontrowersje w Australii jest Dzień Australii. *Australia Day*, obchodzony 26 stycznia, jest dniem, który ma skłaniać do przemyśleń na temat tego, co znaczy być Australijczykiem. Zalicza się tutaj wszystko, co rozumiane jest jako

australijskie – ziemię, styl bycia, demokrację, ludzi oraz historię. Wielu obcokrajowców decyduje się właśnie w tym dniu przyjąć obywatelstwo australijskie²⁶. Data nawiązuje do dnia, w którym pierwsza brytyjska flota przyплыnęła do brzegów Australii²⁷. W związku z tym przez wiele lat Święto Australii dotyczyło tylko białej części Australijczyków²⁸. Dopiero po wprowadzeniu polityki wielokulturowości w latach 70. zaczęto powoli „uznawać istnienie” Aborygenów oraz czasów przed osadnictwem brytyjskim. 26 stycznia 1988 roku rdzenna ludność Australii po raz pierwszy wyszła na ulice i maszerowała przez Sydney, świętując swoje przetrwanie, podczas gdy nie-Aborygeni obchodzili dwusetną rocznicę swojej imigracji. Aborygeni nazywają ten dzień Dniem Przetrwania bądź Dniem Inwazji, podczas gdy dla potomków angloceltyckich osadników jest to Dzień Australii. Polemika wokół tego święta państwowego sprawia, że coraz więcej ludzi wykazuje zainteresowanie sprawą aborygeńską. Dotyczy to zarówno Aborygenów, nie-Aborygenów, jak i turystów etnicznych, którzy pogłębiają swoją wiedzę i natrafiają na wiele różnych przykładów kontestacji zastanych australijskich stereotypów, w tym tego bezpośrednio związanego z Dniem Australii – stereotypu „białej Australii”. Aby lepiej zobrazować kontrowersje związane z *Australia Day*, tak jak w przypadku Dnia Anzac dokonałam semiotycznej analizy ryciny – na poziomie semiotyki zarówno denotatywnej, jak i konotatywnej – oraz analizy treści komentarzy nie-Aborygenów, którzy wzięli udział w projekcie „Podziel się uznaniem 26 stycznia”.

Jednym z przykładów kontestacji jest obraz Daniela Boyda o tytule *Wyspa skarbów (Treasure Island)*, który był częścią wystawy „Wojownicy kultury” (*Culture Warriors*)²⁹ w australijskiej Narodowej Galerii Sztuki. Wystawa prezentowała prace trzydziestu artystów o pochodzeniu aborygeńskim z każdego stanu i terytorium. Obraz Boyda przedstawia mapę Australii przed kolonizacją, podzieloną na grupy językowe rdzennych mieszkańców, którzy żyli w zgodzie z naturą, szanując swoje unikalne tradycje oraz rytuały. Owa mapa to replika mapy narysowanej w 1994 roku na zamówienie

²⁶ <https://www.australiaday.org.au/about-australia-day/ceremonies/> (dostęp 10 XI 2018).

²⁷ 26 stycznia 1788 do Port Jackson (Sydney) przyплыnęła pierwsza brytyjska flota, która składała się z 11 statków z angielskimi skazańcami.

²⁸ Przede wszystkim w czasach *White Australia Policy*.

²⁹ T. Baum, *Daniel Boyd. Australian Indigenous Art Triennial Culture Warriors*, <http://nga.gov.au/Exhibition/NIAT07/Detail.cfm?MnuID=4&SubMnuID=1&BioArtistIRN=33432&IRN=149628> (dostęp 10 XI 2018).

Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies³⁰. Słowa „Wyspa skarbów” namalowane na środku to znaki konotatywne metonimiczne odnoszące się do inwazji brytyjskiej, kolonizacji oraz imperializmu. Kolorowe segmenty symbolizują poszczególne klany, którym brutalnie odebrano ziemię, lokalne języki, a także podstawowe prawa człowieka. Przed inwazją brytyjską istniało ponad 500 plemion i jeszcze więcej klanów w ich obrębie, przeszło 250 odmiennych języków, 600 różnych dialektów aborygeńskich. Współcześnie do żywych i używanych języków zalicza się jedynie 60 i jedynie 10% populacji aborygeńskiej używa w domu jednego z rdzennych języków³¹. Daniel Boyd poprzez prostotę oraz ironię kwestionuje stereotyp „białej Australii”, kiedy to Aborygeni pozostawali niewidzialni. Obraz autochtonów, którzy od czasów przybycia pierwszej floty brytyjskiej w 1788 nieustannie muszą walczyć o sprawiedliwość i równouprawnienie, przypomina o tym, jak ważne jest spojrzenie na Australię z perspektywy jej rdzennych mieszkańców.



D. Boyd, *Treasure Island*, <http://nga.gov.au/Exhibition/NIAT07/Detail.cfm?MnuID=4&SubMnuID=1&BioArtistIRN=33432&IRN=149628> (dostęp 10 XI 2018).

³⁰ <https://aiatsis.gov.au> (dostęp 12 XII 2018).

³¹ *Aboriginal and Torres Strait Islander Population*, „Australian Bureau of Statistics”, <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20Population%20Data%20Summary~10> (dostęp 12 XII 2018).

Innym jeszcze przykładem kontestacji wartym przywołania ze względu na jego rosnącą popularność (z szansą na osiągnięcie zasięgu międzynarodowego w ciągu kolejnych lat) jest projekt „Podziel się uznaniem 26 stycznia” (*Share an Acknowledgment on 26 Jan*)³². Projekt ten został zainicjowany w 2018 roku i jest skierowany do wszystkich gotowych otwarcie wyrazić swoje wsparcie dla rdzennych mieszkańców Australii. Polega on na wpisywaniu na stronie internetowej krótkich komentarzy przez nie-Aborygenów, którzy chcą okazać szacunek Aborygenom, a także uznać ich za prawowitych właścicieli australijskiej ziemi, np.:

Dziś, 26 stycznia, uznaję, że Aborygeni są prawowitymi strażnikami ziemi, na której żyję. Oddaję hołd przeszłości ich przodków, teraźniejszości i przyszłości oraz przyznaję, że Aborygeni cierpią i płaczą w tym dniu. Przyznaję także, że Aborygeni posiadają silną wolę przetrwania, jako że przetrwali ponad 60 tysięcy lat [Niki Emmett]³³.

Inicjatywa okazała się świetnym pomysłem. Już podczas pierwszej edycji zebrano prawie 9 tysięcy komentarzy. Celem chrześcijańskiego ruchu *Common Grace*³⁴ jest rozpropagowanie akcji w całej Australii, tak aby dotarła do jak największej liczby osób, a ostatecznie przekonała Australijczyków do publicznego okazywania wsparcia i uznania Aborygenom jako prawowitym właścicielom ziem, na których mieszkają – nie tylko poprzez stronę internetową, ale również w mediach społecznościowych. Ogólnokrajowe inicjatywy tego rodzaju mogą bardzo pozytywnie wpłynąć na relacje Aborygenów z nie-Aborygenami, motywując przy tym rdzennych mieszkańców do dalszej walki, a rząd australijski do zmian.

Dzień Australii jest niewątpliwie świętem niezmiernie kontrowersyjnym i może być interpretowany na wiele różnych sposobów. Aborygenom kojarzy się albo ze smutkiem, stratą, żałobą i inwazją, albo z przetrwaniem – ich kultury oraz wierzeń. Dla nie-Aborygenów może oznaczać natomiast dzień celebracji istnienia Australii, kiedy mogą wyrazić wdzięczność za kraj, który nazywają swoim domem. Są tacy, którzy uważają, że nic nie powinno zostać zmienione i że mają prawo do świętowania początków

³² https://www.commongrace.org.au/jan26_share (dostęp 10 XI 2018).

³³ Pochodzące ode mnie tłumaczenie tekstu dodawanych komentarzy. Oryginalna wersja angielska dostępna jest na stronie internetowej https://www.commongrace.org.au/jan26_share (dostęp 10 XI 2018).

³⁴ <https://www.commongrace.org.au> (dostęp 10 XI 2018).

swojego państwa, ale i tacy, którzy otwarcie mówią o wstydzie, starając się jednocześnie naprawić stosunki pomiędzy Aborygenami oraz nie-Aborygenami, między innymi poprzez przyznanie się do niezmiennie trudnej historii Australii, a także aktywne uczestnictwo w walce o sprawiedliwość dla Aborygenów. Znajdą się wreszcie i tacy, którzy nie przywiązują do święta wagi i w żaden sposób go nie celebrują. Wielość interpretacji tego samego wydarzenia wpływa na jego obraz w oczach turystów etnicznych, którzy w zależności od poziomu zaangażowania w poznawanie innych kultur będą lepiej lub gorzej rozumieć Aborygenów i sposób postrzegania przez nich rzeczywistości oraz kontrowersje związane ze świętami państwowymi określanymi jako Dzień Australii i Dzień Anzac.

ZAKOŃCZENIE

W wielokulturowej Australii żyją przedstawiciele wielu grup etnicznych oraz narodowych, różniących się między sobą przede wszystkim podstawowymi wartościami, które są uznawane przez dane społeczności za najważniejsze. Próby analizy wartości rdzennych, systemu wierzeń, a przede wszystkim unikalnej duchowości Aborygenów mają na celu uzmysłowienie istoty kultury aborygeńskiej nie tylko turystom etnicznym, ale również Australijczykom bez korzeni aborygeńskich. Przez wzgląd na skomplikowaną historię państwa australijskiego ciężko jest mówić o jednej, niepodzielonej Australii. Próby zrozumienia rzeczywistości w perspektywie aborygeńskiej są niezbędne do poprawy relacji Aborygenów z nie-Aborygenami, w tym przede wszystkim z rządem australijskim.

Według raportu *2016 Australian Reconciliation Barometer* zarówno Aborygeni, jak i nie-Aborygeni uważają, że instytucje państwowe mogą zrobić więcej, by zmniejszyć uprzedzenia oraz dyskryminację. 78% rdzennych mieszkańców Australii i 58% nie-Aborygenów uczestniczących w badaniu uznało, iż zmiany te powinny zająć w departamentach rządowych (*government departments*)³⁵. Władze Australii bardzo często wycofują przyznane wcześniej środki budżetowe przeznaczone na nowe miejsca pracy oraz mieszkania dla Aborygenów, a także nagminnie odbierają dzieci rodzinom aborygeńskim i oddają je pod opiekę rodzin nieaborygeńskich.

³⁵ *2016 Australian Reconciliation Barometer*, https://www.reconciliation.org.au/wp-content/uploads/2017/11/RA_ARB-2016_Overview-brochure_web.pdf (dostęp 12 XII 2018).

Według raportu Productivity Commission – doradczego organu rządowego – liczba dzieci o pochodzeniu aborygeńskim odbieranych rodzicom wzrosła prawie dwukrotnie od czasów wspomnianych wcześniej oficjalnych przeprosin za *Stolen Generations* w 2008 roku³⁶. W latach 2007–2008 w domach dziecka umieszczono 9070 dzieci rdzennych mieszkańców Australii, a w latach 2016–2017 już 17 664. Co więcej, prawo zakłada, że dzieci mają trafić do rodzin zastępczych o pochodzeniu aborygeńskim. Z raportu wynika jednak, że w latach 2007–2008 do krewnych lub opiekunów o rdzennym pochodzeniu trafiło 74% dzieci z domów dziecka, a w latach 2016–2017 tylko 67,6%³⁷. System nieustannie karze wspólnoty aborygeńskie, zamiast je wspierać. Pieniądze zamiast być przeznaczane na opracowywanie nowych strategii i planów działania, których celem byłby powrót dzieci do rodzin, wydawane są na umieszczanie ich w domach dziecka. Co więcej, australijski rząd nagłaśnia sprzyjające sobie działania, nierzadko pomijając dobro rdzennych mieszkańców Australii.

Takie sytuacje prowadzą do wyobcowania, braku zaufania ze strony Aborygenów oraz ciągłej kontestacji zastanych stereotypów australijskich. Pozostałości po „białej Australii”, w tym rasizm i unikanie rozmów o trudnej przeszłości, wciąż wywołują liczne antagonizmy na tle etnicznym. Czasy wojen domowych oraz krwawych ludobójstw już przeminęły, ale konflikty te są obecne na innej płaszczyźnie. Do nieporozumień i sporów dochodzi przede wszystkim w mediach społecznościowych oraz w różnych sytuacjach życia codziennego. Niemniej jednak z badań przeprowadzonych przez organizację *Reconciliation Australia* wynika, iż 66% Aborygenów i 68% nie-Aborygenów uczestniczących w sondażu wierzy, że w przyszłości będzie można mówić o jednej, zjednoczonej (*united*) Australii, z czego 44% Aborygenów oraz 28% nie-Aborygenów uważa, że zanim dojdzie do całkowitego pojednania, państwo australijskie musi naprawić błędy przeszłości³⁸.

³⁶ C. Wahlquist, *Indigenous Children in Care Doubled since Stolen Generations Apology*, <https://www.theguardian.com/australia-news/2018/jan/25/indigenous-children-in-care-doubled-since-stolen-generations-apology?> (dostęp 30 XI 2018).

³⁷ *Report on Child protection services*, <https://www.pc.gov.au/research/ongoing/report-on-government-services/2018/community-services/child-protection/rogs-2018-partf-chapter16.pdf> (dostęp 30 XI 2018).

³⁸ https://www.reconciliation.org.au/wp-content/uploads/2017/11/RA_ARB-2016_Overview-brochure_web.pdf (dostęp 12 XII 2018).

Obecna sytuacja Aborygenów wpływa również na to, w jaki sposób rdzenni mieszkańcy Australii są odbierani przez turystów etnicznych³⁹. Unikanie trudnych tematów, a także niechętnie dzielenie się Aborygenów tradycjami, wierzeniami oraz rytuałami sprawiają, że do turystów etnicznych, zarówno zagranicznych, jak i krajowych, docierają tylko powierzchowne informacje na temat społeczności aborygeńskich oraz ich kultur. Aby zrozumieć, skąd bierze się konieczność ciągłej walki o sprawiedliwość, a jednocześnie wyobcowanie z życia publicznego większości rdzennych mieszkańców Australii, należy poznać ich punkt widzenia.

Aborygeński styl życia wynika bezpośrednio z systemu rdzennych wartości. Do poprawy sytuacji Aborygenów niezbędna jest zatem edukacja całego społeczeństwa australijskiego. Dzieje Australii z perspektywy aborygeńskiej powinny być powszechnie znane, gdyż rdzenni mieszkańcy zamieszkują te tereny od ponad 60 tysięcy lat i stanowią istotną część historii tego kraju. Większa świadomość nie-Aborygenów korzystnie wpłynie na turystów etnicznych, którzy potrzebują wiarygodnych źródeł informacji, aby móc poszerzać swoją wiedzę na temat życia, kultury oraz tradycji Aborygenów. Co więcej, edukacja pozytywnie wpłynie na postrzeganie inności nie tylko społeczności aborygeńskich, ale również innych grup etnicznych żyjących w wielokulturowej Australii. Aby sytuacja Aborygenów poprawiła się, niezbędny jest także szacunek oraz równe traktowanie, które mogą być osiągnięte tylko i wyłącznie poprzez podjęcie odpowiednich działań przez rząd australijski.

Na szczęście z raportu *2016 Australian Reconciliation Barometer* wynika, że nie-Aborygeni coraz powszechniej akceptują prawdziwą historię Australii oraz niesprawiedliwość, której przez wiele lat doświadczali rdzenni mieszkańcy Australii. Spośród 2277 badanych 64% przyznaje, że Aborygeni stali się w przeszłości ofiarami wymuszonych przesiedleń i masowych mordów ze strony „białych Australijczyków”, a 57% uznaje Aborygenów za pierwszych mieszkańców oraz właścicieli ziem australijskich. Co więcej, 67% zauważa, że do lat 60. XX wieku autochtoni nie mieli pełnych praw wyborczych, a 68% potwierdza, iż polityka rządu umożliwiała

³⁹ Turyści etniczni to turyści, którzy są niekoniecznie emocjonalnie związani w jakikolwiek sposób z odwiedzanym miejscem. Największą wartość stanowi dla nich poznanie nowej kultury i bezpośrednie obcowanie z rdzennymi mieszkańcami. M. Motyka, *Turystyka etniczna a turystyka sentymetalna*, „Przestrzeń Społeczna” 2016, nr 1, s. 6.

odbieranie dzieci rdzennym mieszkańcom Australii bez pozwolenia aż do lat 70. XX wieku⁴⁰.

Celem niniejszego artykułu jest unaocznienie nadal istniejącego dystansu pomiędzy nie-Aborygenami i Aborygenami, którzy wciąż pozostają wyalienowani. Szczątkowa wiedza na temat historii, kultury, tradycji oraz systemu podstawowych wartości rdzennych mieszkańców Australii prowadzi do wielu nieporozumień oraz konfliktów, co również wpływa na skomplikowane relacje pomiędzy Aborygenami i nie-Aborygenami. Edukacja oraz przedstawianie perspektywy aborygeńskiej przyczynią się także do poszerzania wiedzy turystów etnicznych, którzy dzięki temu poznają prawdziwą historię Australii i w inny sposób spojrzą na Aborygenów, często odbieranych jako margines społeczeństwa. Omówione święta państwowe obrazują owe różnice w postrzeganiu świata i wciąż żywy konflikt oraz żal społeczności aborygeńskich do „białej Australii”, który nie pozwala na utworzenie jednego, zjednoczonego państwa.

Warto zaznaczyć, że sytuacja ta wydaje się bardziej skomplikowana w przypadku Dnia Australii, ponieważ zarówno Aborygeni, jak i nie-Aborygeni nie czują związku z datą 26 stycznia. Nawet jeśli data ta zostanie zmieniona, to nazwa *Australia Day* wciąż będzie wzbudzała wiele kontrowersji, jako że kojarzona jest z celebracją założenia pierwszej osady brytyjskiej na terenie Australii, a co za tym idzie – z dyskryminacją i marginalizacją społeczności aborygeńskich w przeszłości. W związku z tym niezbędna jest również zmiana nazwy święta na taką, która nie jest nacechowana negatywnymi emocjami. Działania rządu australijskiego w tym kierunku przyczyniłyby się do poprawy relacji ze społecznościami aborygeńskimi. Projekt *Share an Acknowledgment on 26 Jan* wydaje się być początkiem zmian, które ostatecznie mogą doprowadzić do ustanowienia nowego święta, uwzględniającego całą Australię i wszystkich jej mieszkańców. Wszystko zależy od popularności projektu, który – dobrze zarządzany – powinien z czasem zyskać zasięg międzynarodowy.

Jeśli chodzi o *Anzac Day*, zmiana daty oraz nazwy jest również wskazana. Mimo że Aborygeni, którzy zginęli podczas wojen, zarówno tych za oceanem, jak i tych na terenie Australii, są powoli włączani do obchodów, to święto to wciąż wywołuje wiele kontrowersji. Jest to prawdopodobnie spowodowane historią święta Anzac, które początkowo upamiętniało jedynie

⁴⁰ https://www.reconciliation.org.au/wp-content/uploads/2017/11/RA_ARB-2016_Overview-brochure_web.pdf (dostęp 12 XII 2018).

nie-Aborygenów poległych podczas pierwszej i drugiej wojny światowej. W związku z tym rząd australijski powinien dołożyć wszelkich starań, aby zmienić jego datę oraz nazwę lub ustanowić nowe święto, które uwzględniłoby każdego, kto kiedykolwiek został dotknięty przez jakiegokolwiek wojny, walki lub konflikty na tle etnicznym bądź narodowościowym. Stworzenie projektu na podobieństwo *Share an Acknowledgment on 26 Jan* mogłoby zapoczątkować zmiany, które pozytywnie wpłynęłyby na relacje Aborygenów i nie-Aborygenów. Dopóki bowiem rdzenni mieszkańcy Australii nie poczują się równie ważni jak nie-Aborygeni, proces pojednania się nie zakończy.

Choć stosunki pomiędzy Aborygenami i nie-Aborygenami nigdy nie będą idealne, mogą one znacząco się poprawić. Wszystko zależy od woli działania obu grup, a także chęci podjęcia dialogu, który mógłby doprowadzić do kompromisu oraz pojednania Aborygenów i nie-Aborygenów. Niemniej jednak jeśli Aborygeni chcą sprawiedliwości oraz poprawy warunków życia, sami muszą się o to postarać. Wszystko zależy od zaangażowania młodego pokolenia rdzennych mieszkańców w sprawy własnych społeczności i pielęgnowanie rodzimej kultury. Mimo iż obecnie istnieje wiele organizacji oraz stowarzyszeń walczących o sprawiedliwość dla Aborygenów, to liczba indywidualnych aktywistów społecznych, którzy mogą zmotywować resztę społeczności do działania, jest niewielka. Jeśli społeczności aborygeńskie nie będą działały wspólnie w imię własnego dobra oraz sprawiedliwości, to ich sytuacja społeczno-ekonomiczna nie ulegnie dostatecznej poprawie, a co za tym idzie – nie zakończy się proces pojednania Aborygenów i nie-Aborygenów.

BIBLIOGRAFIA

- Coyne D., *Call for More Accountability*, „Koori Mail” 2009, nr 466, s. 11.
Coyne D., *Our Population Is Expected to Boom*, „Koori Mail” 2009, nr 460, s. 5.
Hoffman B., *Turystyka etniczna a doświadczanie kulturowej inności*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2009, nr 12, s. 153–166.
Horner J., *We Learned to Listen*, „Koori Mail” 2007, nr 394, s. 26–27.
Lack C., *The History and Potential Future of Cape York Peninsula*, „Journal of the Royal Historical Society of Queensland” 1893, nr 6 (4), s. 942–1013.
Motyka M., *Turystyka etniczna a turystyka sentymentalna*, „Przestrzeń Społeczna” 2016, nr 1, s. 156–177.
Ratajczak M., *Podróż ku wielokulturowości*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2015, nr 15, s. 209–220.

- Reynolds H., *One History or Two?*, [w:] H. Reynolds, *Forgotten War*, Sydney 2013, s. 228–256.
- Smolicz J.J., *Współkultury Australii*, Warszawa 1999.
- Stockton E., *Dar Aborygenów. Duchowość dla Australijczyków*, przeł. P. Nowogórski, E. Rektajtis, Warszawa 2008.

Netografia

- Craven R.G., Mooney J., *Reconciliation: Why We Need to Teach Teacher's to Teach Aboriginal Studies to All Australian Students*, https://www.researchgate.net/profile/Rhonda_Craven/publication/264874398_Reconciliation_Why_we_need_to_Teach_Teacher%27s_to_Teach_Aboriginal_Studies_to_all_Australian_students_R/links/5403f1d80cf23d9765a5d5a6/Reconciliation-Why-we-need-to-Teach-Teachers-to-Teach-Aboriginal-Studies-to-all-Australian-students-R.pdf (dostęp 6 III 2019).
- <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20Population%20Data%20Summary~10> (dostęp 30 XI 2018).
- <https://bth.humanrights.gov.au/significance/historical-context-ancient-history> (dostęp 20 XI 2018).
- <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/timeline/searchResults?q=&category=any&yearFrom=1400&yearTo=1769> (dostęp 30 XI 2018).
- <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-history-timeline-1900-1969> (dostęp 12 XII 2018).
- <https://www.alrc.gov.au/publications/%20Aboriginal%20Societies%3A%20The%20Experience%20of%20Contact/changing-policies-towards-aboriginal> (dostęp 30 XI 2018).
- <http://healingfoundation.org.au/app/uploads/2017/04/BTH20-Fact-Sheet-1.pdf> (dostęp 30 XI 2018).
- <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-history-timeline-1970-1999> (dostęp 30 XI 2018).
- <http://www.creativespirits.info/aboriginalculture/politics/aboriginal-politicians#toc9> (dostęp 30 XI 2018).
- http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/BudgetReview201011/Indigenous_Affairs (dostęp 12 XII 2018).
- <https://www.pmc.gov.au/sites/default/files/reports/closing-the-gap-2017/sites/default/files/ctg-report-2017.pdf> (dostęp 12 XII 2018).
- <https://www.sbs.com.au/nitv/article/2015/04/06/nitv-anzac-focus> (dostęp 10 XI 2018).
- <https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/history/aboriginal-anzac-day-war-memorials> (dostęp 10 XI 2018).
- <https://www.australiaday.org.au/about-australia-day/ceremonies/> (dostęp 10 XI 2018).
- <http://nga.gov.au/Exhibition/NIAT07/Detail.cfm?MnuID=4&SubMnuID=1&BioArtistIRN=33432&IRN=149628> (dostęp 10 XI 2018).
- <https://aiatsis.gov.au> (dostęp 12 XII 2018).
- https://www.commongrace.org.au/jan26_share (dostęp 10 XI 2018).
- https://www.reconciliation.org.au/wp-content/uploads/2017/11/RA_ARB-2016_Overview-brochure_web.pdf (dostęp 12 XII 2018).
- <https://www.theguardian.com/australia-news/2018/jan/25/indigenous-children-in-care-doubled-since-stolen-generations-apology?> (dostęp 30 XI 2018).
- <https://www.pc.gov.au/research/ongoing/report-on-government-services/2018/community-services/child-protection/rogs-2018-partf-chapter16.pdf> (dostęp 30 XI 2018).

THE DISPUTE OVER THE HISTORY OF THE CONTINENT AND THE WAY TO RECONCILIATION – ABORIGINES IN MULTICULTURAL AUSTRALIA

Abstract: The article is dedicated to difficult relations between Australian Aborigines and the Australian mainstream society. Over the centuries these relations were marked with white group's domination and humiliation of the autochthons. The first decades of the 21st century, however, brought significant changes, but still not sufficient enough, in treatment of Australia's first inhabitants. The text reflects on the most important solutions elaborated by both sides: the state and the Aborigines, aiming to improve the situation of disadvantaged minority.

Key words: Aborigines, multicultural Australia, process of conciliation

HALINA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA¹
MAŁGORZATA RÓŻAŃSKA-MGLEJ²

KOMIKS JAKO SPOSÓB RADZENIA SOBIE Z TRAUMĄ UCHODŹCZĄ

Słowa kluczowe: trauma uchodźcza, sztuka, uchodźcy, coping

CEL ARTYKUŁU I PYTANIE BADAWCZE

Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia oddziaływania twórczości artystycznej na zdrowie psychiczne uchodźców. Problematyka ta zostanie omówiona na kilku równoległych, a zarazem nakładających się na siebie płaszczyznach: neurobiologicznej, narracyjnej, kontekstualnej, symbolicznej, aktywizującej, społeczno-politycznej i rytualnej. Główne pytanie badawcze będzie dotyczyło tego, czy i w jaki sposób tworzenie prac artystycznych może być formą radzenia sobie z traumą uchodźczą.

Konflikty zbrojne, prześladowania i szeroko pojęta przemoc między innymi na Bliskim Wschodzie i w Afryce przyczyniają się obecnie do zwiększenia liczby zarówno migrantów, jak i uchodźców oraz osób przymusowo wysiedlonych. Zgodnie z konwencją genewską (1951) dotyczącą statusu uchodźców uchodźcą jest osoba, która

w rezultacie zdarzeń [...] oraz na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, i nie może lub nie chce z powodu

¹ Prof. dr hab.; Akademia Ignatianum w Krakowie; ORCID: 0000-0003-2751-3204;
e-mail: halina.grzymala-moszczyńska@ignatianum.edu.pl.

² Mgr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-0219-2902;
e-mail: gosia.rozanska.mr@gmail.com.

tych obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się na skutek podobnych zdarzeń poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania, nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa.

Jak podaje UNHCR (*United Nations High Commissioner for Refugees*), w 2017 roku liczba osób przymusowo wysiedlonych osiągnęła 68,5 miliona, z czego 25,4 miliona to uchodźcy; trzy lata wcześniej liczba uchodźców wynosiła 22,5 miliona, zaś dekadę wcześniej – 9,9 miliona. W obliczu tego, iż liczba uchodźców stale wzrasta, kwestia ich zdrowia psychicznego i czynników, które je determinują, jest dzisiaj wyzwaniem globalnym, wymagającym globalnej analizy i badań. Jednym z popularnych obecnie kierunków badań jest temat oddziaływania twórczości artystycznej na zdrowie psychiczne uchodźców, szczególnie u osób, które zmagają się z doświadczeniem traumy.

O traumie możemy mówić, gdy dany człowiek musi zmierzyć się z potencjalnym zagrożeniem życia lub wydarzeniem niebezpiecznym i wykraczającym poza jego codzienne doświadczenia. Ponadto wydarzenie to jest postrzegane jako przytłaczające, powodujące bezsilność i strach³.

Uchodźcy, jak mówi definicja, uciekają z krajów pochodzenia w obawie przed prześladowaniem. Wielu z nich przed swoją ucieczką lub w jej trakcie doznaje różnego rodzaju traum na skutek poważnego zagrożenia życia, utraty bliskich, miejsca zamieszkania i całego dobytku, tortur, bycia świadkami śmierci członków rodzin lub przyjaciół, lat mieszkania w obozach lub na terenach działań wojennych, doświadczenia braku kontroli nad swoim losem i niekończącego się cierpienia⁴.

Po przyjeździe do nowego miejsca zamieszkania uchodźcy często również narażeni są na dodatkowy stres wynikający z przebiegu akulturacji w kraju goszczącym. Nierzadko traktowani są jak kryminaliści, przetrzymywani w zamkniętych obozach lub ośrodkach deportacyjnych, ciągle przesłuchiwani, zaś prawdziwość ich doświadczeń jako uchodźców jest stale kwestionowana⁵.

³ M.P. Van Hook, *Spirituality as a Potential Resource for Coping with Trauma*, „Social Work & Christianity” 2016, nr 43 (1), s. 7–25.

⁴ A. Nickerson, R.A. Bryant, D. Silove (i in.), *A Critical Review of Psychological Treatments of Posttraumatic Stress Disorder in Refugees*, „Clinical Psychology Review” 2011, nr 31 (3), s. 399–417.

⁵ J. Phillimore, *Refugees, Acculturation Strategies, Stress and Integration*, „Journal of Social Policy” 2011, nr 40 (3), s. 575–593.

Badania dotyczące zdrowia psychicznego uchodźców wykazują występowanie wśród nich wysokiego odsetka zaburzeń psychicznych w porównaniu z odsetkiem zaburzeń wśród mieszkańców kraju ich pobytu⁶. W związku z przeżyciami zarówno przed ucieczką z kraju pochodzenia, w jej trakcie, jak i później, w miejscu nowego zamieszkania, część uchodźców wykazuje objawy traumy uchodźczej, identyfikowanej czasem jako syndrom stresu pourazowego (PTSD – *Posttraumatic Stress Disorder*)⁷. Jako że symptomy ich traumy są liczne i różnorodne – obejmują zarówno aspekty somatyczne, jak i psychologiczne – mogą być diagnozowane i leczone jako PTSD, depresja lub choroby psychiczne⁸.

Badania w krajach zachodnich wskazują na występowanie syndromu stresu pourazowego wśród 4% populacji amerykańskiej⁹ oraz 6% populacji australijskiej¹⁰, w porównaniu z wynikiem 4% u uchodźców z Wietnamu¹¹ i 79–86% u uchodźców z Kambodży¹².

Specyficzną grupą uchodźców są artyści goszczeni przez Międzynarodową Sieć Miast Schronienia (ICORN – *International Cities of Refuge Network*). Sieć istnieje od 2005 roku i jest bezpośrednią kontynuacją idei Sieci Miast Azyli, powołanej w 1993 roku przez Międzynarodowy Parlament Pisarzy celem zapewnienia długoterminowego, lecz równocześnie czasowo ograniczonego schronienia prześladowanym pisarzom/artystom z całego świata. Twórcy bardzo często stają się celami politycznie umotywowanych ataków i prześladowań, w związku z czym sieć ICORN postanowiła stworzyć strategię reakcji na tego typu zagrożenia. Poszczególne miasta sieci ICORN za każdym razem zapraszają jednego prześladowanego pisarza/artystę i zapewniają mu bezpieczne miejsce pobytu i dobre warunki do kontynuowania pracy twórczej na okres dwóch lat lub – jak to jest

⁶ Z. Steel, D. Silove, R. Brooks (i in.), *Impact of Immigration Detention and Temporary Protection on the Mental Health of Refugees*, „The British Journal of Psychiatry” 2006, nr 188 (1), s. 58–64.

⁷ A. Nickerson, R.A. Bryant, D. Silove (i in.), *A Critical Review...*, op. cit.; M. Potocky-Tripodi, *Best Practice for Social Work with Refugees and Immigrants*, New York 2002.

⁸ A. Nickerson, R.A. Bryant, D. Silove (i in.), *A Critical Review...*, op. cit.; B.A. van der Kolk, D. Pelcovitz, S. Roth (i in.), *Dissociation, Somatization, and Affect Dysregulation: The Complexity of Adaptation of Trauma*, „American Journal of Psychiatry” 1996, nr 153 (7 Suppl), s. 83–93.

⁹ A. Nickerson, R.A. Bryant, D. Silove (i in.), *A Critical Review...*, op. cit.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

w wypadku Norwegii – na czas nieokreślony. Obecnie do sieci ICORN należą 72 miasta na całym świecie. W Polsce są to Kraków, Wrocław, Gdańsk i Katowice. W ramach ICORN do roku 2017 na świecie goszczonych było/ jest ponad 130 osób. W grupie tej znaleźli się powieściopisarze, poeci, dramatopisarze, scenariopisarze, blogerzy, dziennikarze, tłumacze, wydawcy, autorzy komiksów, muzycy, aktorzy, reżyserowie i artyści wizualni. Osoby te ze względu na doświadczane prześladowania wykazują w większym lub mniejszym stopniu objawy traumy uchodźczej¹³.

Wśród badań dotyczących wpływu twórczości artystycznej na zdrowie psychiczne brakuje tych poświęconych roli sztuki w radzeniu sobie z traumą uchodźczą u osób, które w kraju pochodzenia były prześladowane ze względu na swoją twórczość. Niniejszy artykuł ma na celu wzbogacenie wiedzy dotyczącej tej problematyki.

METODA POZYSKANIA I ANALIZY DANYCH

Przeanalizowano następujące bazy danych: Google Scholar, Sciencedirect, ERIC, PsycINFO, Dissertation Abstracts, Sociological Abstracts, Social Science Citation Index.

Poszczególne słowa kluczowe dały następujące wyniki: uchodźcy i trauma – 221, uchodźcy i sztuka – 3285, trauma uchodźcza i sztuka – 606, sztuka i syndrom stresu pourazowego – 1864, arteterapia i uchodźcy – 849, psychoterapia sztuką i uchodźcy – 308, kreatywna arteterapia i uchodźcy – 257, ekspresyjna arteterapia i uchodźcy – 123.

Ważnym materiałem poddanym analizie są transkrypcje częściowo ustrukturyzowanych wywiadów przeprowadzonych w kwietniu 2018 roku w Stavanger w Norwegii z artystą uchodźcą o pseudonimie Eaten Fish. Wywiady zostały przeprowadzone w języku angielskim. Transkrypcja nagrań wywiadów liczyła 33 strony znormalizowanego maszynopisu¹⁴. Uzyskane materiały były wielokrotnie przeglądane, kodowane i sortowane według wyłaniających się kategorii. Do analizy danych został użyty program MAXQDA (2018). Eaten Fish podczas wywiadów udostępnił również kilka swoich komiksów, wyrażając zgodę na wykorzystanie ich w badaniu.

¹³ ICORN, <https://www.icorn.org> (dostęp 15 XI 2018).

¹⁴ Fragmenty transkrypcji przytoczone w niniejszym artykule zostały przetłumaczone przez Małgorzatę Różańską-Mglej.

EATEN FISH – KONTEKST

Eaten Fish jest urodzonym w 1991 roku twórcą komiksów z Bliskiego Wschodu, który od końca 2017 roku goszczony jest w ramach sieci ICORN w Norwegii. Ze względu na prześladowania opuścił on swój kraj w 2013 roku i udał się do Indonezji, skąd łodzią próbował przepłynąć do Australii. Jego celem było uzyskanie tam azylu, jednakże zamiast tego został przetransportowany do obozu przejściowego na odległą wyspę Manus należącą do Papui-Nowej Gwinei, gdzie spędził następne cztery lata. Bardzo złe warunki obozowe, pogłębiające się zaburzenia obsesyjno-kompulsywne artysty, uprzednie i ciągle na nowo doświadczane traumy oraz brak jakichkolwiek perspektyw spowodowały, że czas pobytu na Manus był dla artysty niezwykle trudny. Tym, co towarzyszyło mu jednak przez niemal cały ten okres, była sztuka – rysowane odręcznie komiksy, które z jednej strony stanowiły ilustrację obozowej codzienności, z drugiej zaś stały się formą radzenia sobie z traumatycznymi doświadczeniami z przeszłości.

TRAUMA UCHODŹCZA I SZTUKA

Już w latach 50. stwierdzono, że sztuka jest dodatkową niewerbalną techniką umożliwiającą uwalnianie nieświadomych, wypartych emocji za pomocą symboli i narracji¹⁵. W latach 80. arteterapię zaczęto postrzegać jako pomoc w uporządkowaniu wewnętrznego i zewnętrznego świata jednostki¹⁶. Badanie arteterapii obejmowało jej skuteczność w leczeniu traumy związanej z katastrofami naturalnymi¹⁷, syndromem stresu bojowego¹⁸, nadużyciami seksualnymi¹⁹ oraz uchodźstwem²⁰. Psychoterapia sztuką naj-

¹⁵ L. Gantt, L.W. Tinnin, *Support for a Neurobiological View of Trauma with Implications for Art Therapy*, „Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (3), s. 148–153.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ K. Collie, A. Backos, C. Malchiodi (i in.), *Art Therapy for Combat-Related PTSD: Recommendations for Research and Practice*, „Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association” 2006, nr 23 (4), s. 157–164.

¹⁹ L. Gantt, L.W. Tinnin, *Support for...*, *op. cit.*

²⁰ D.A. Harris, *The Paradox of Expressing Speechless Terror: Ritual Liminality in the Creative Arts Therapies' Treatment of Posttraumatic Distress*, „The Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (2), s. 94–104; S.C. Koch, B. Weidinger-von der Recke, *Traumatised*

częściej występuje w ramach podejścia Gestalt²¹, psychoanalizy²² i podejścia Mindfulness²³.

Dowiedziano, że sztuka jest narzędziem łączącym i aktywizującym równocześnie prawą i lewą półkulę mózgową²⁴. Prawa półkula odpowiedzialna jest za czynności wizualno-motoryczne, intuicję, emocje, ciało, nawyki oraz kreatywność²⁵, lewa zaś – za mowę, język, w tym konfabulację oraz proces tworzenia narracji, myślenie analityczne i sekwencyjność²⁶. McNamee stworzyła protokół *Bilateral Art*, który umożliwia arteterapię angażującą zarówno lewą, jak i prawą półkulę mózgową, przez co integruje procesy werbalne i niewerbalne. Talwar²⁷ proponuje *Art Therapy Trauma Protocol* (ATTP), który koncentruje się na niewerbalnych, somatycznych wspomnieniach jednostek z traumą, używając metod aktywizujących obie półkule mózgowe. Zabiegi stosowane w ramach tej procedury to między innymi malowanie oburącz i w pozycji stojącej, z zaangażowaniem całego ciała. W założeniu podczas arteterapii lewa półkula objaśnia produkt artystyczny wykreowany przez prawą półkulę w formie dzieła sztuki. Noah Hass-Cohen²⁸ stawia hipotezę, że tworzenie sztuki podczas terapii, będące samo w sobie czynnością sensomotoryczną, pozwala bezpiecznie

Refugees: An Integrated Dance and Verbal Therapy Approach, „Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (5), s. 289–296; T.S. Madsen, J. Carlsson, M. Nordbrandt (i in.), *Refugee Experiences of Individual Basic Body Awareness Therapy and the Level of Transference into Daily Life. An Interview Study*, „Journal of Bodywork & Movement Therapies” 2016, nr 20 (2), s. 243–251.

²¹ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation of Visual Arts and Poetry as Therapeutic Interventions with Abused Adolescents*, „The Arts in Psychotherapy” 2013, nr 40, s. 71–84.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Handbook of Art Therapy*, red. C. Malchiodi, wyd. II, New York 2011; O. Sarid, E. Huss, *Trauma and Acute Stress Disorder: A Comparison between Cognitive Behavioral Intervention and Art Therapy*, „The Arts in Psychotherapy” 2010, nr 37 (1), s. 8–12; S. Talwar, *Accessing Traumatic Memory through Art Making: An Art Therapy Trauma Protocol (ATTP)*, „Arts in Psychotherapy” 2007, nr 34 (1), s. 22–35.

²⁵ J. Bogousslavsky, *Artistic Creativity, Style and Brain Disorders*, „European Neurology” 2005, nr 54 (2), s. 103–111.

²⁶ C.M. McNamee, *Experiences with Bilateral Art: A Retrospective Study*, „Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association” 2006, nr 23 (1), s. 7–13.

²⁷ S. Talwar, *Accessing Traumatic Memory...*, *op. cit.*

²⁸ N. Hass-Cohen, *Art Therapy Mind Body Approaches*, „Progress: Family Systems Research and Therapy” 2003, nr 12, s. 24–38.

regulować afekt i uzyskać informację zwrotną w postaci interpretacji. Jest to również zgodne z teorią, że proces twórczy zmniejsza aktywność ciała migdałowatego i wspiera bardziej efektywne sposoby radzenia sobie z sytuacją²⁹. Eaten Fish opisuje ten proces w następujący sposób:

Nie brałem lekarstw, ale lekarz powiedział, że powinienem znaleźć sobie jakieś hobby, aby trzymać mózg z daleka od moich myśli. Przyszedłem znów do mojego pokoju i nie wiedziałem, co robić, zapomniałem, że potrafię rysować. Zacząłem rysować małe komiksy na papierze³⁰.

Sztuka pomaga też poradzić sobie z najistotniejszym problemem traumy, który dotyczy faktu, że trauma dzieje się ciągle, nadal i na pewno znów się wydarzy:

Zacząłem myśleć, ale niczego nie pamiętałem. W tym samym czasie coraz bardziej wariowałem, aż się zgubiłem. Jedyne, co pamiętam z tego czasu, to niektóre obrazy³¹.

Brak aktywności hipokampu podczas doświadczanej traumy i przy jej nawracających wspomnieniach uniemożliwia wyodrębnienie początku, środka i końca wydarzeń z przeszłości. Dlatego też kluczowe wydaje się stworzenie z fragmentarycznych wspomnień spójnej narracji, która byłaby zrozumiała i dobitnie potwierdzałaby, że trauma się skończyła³².

Dzięki narracji wizualnej składającej się z serii rysunków jednostka z traumą ma możliwość uporządkowania i przemyślenia swojej historii³³. Za pomocą narracji tworzony jest chronologiczny porządek, umożliwia się zamknięcie pewnych etapów i przeniesienie traumatycznych przeżyć do

²⁹ P. Ogden, K. Minton, *Sensorimotor Psychotherapy: One Method for Processing Traumatic Memory*, „Traumatology” 2000, nr 6 (3), s. 149–173.

³⁰ „I didn’t take medication, but the doctor said I should find myself a hobby to use it to keep my brain away from my thoughts. I came to my room again, and I didn’t know what to do, it was forgotten that I could draw. I started drawing small cartoons on papers.”

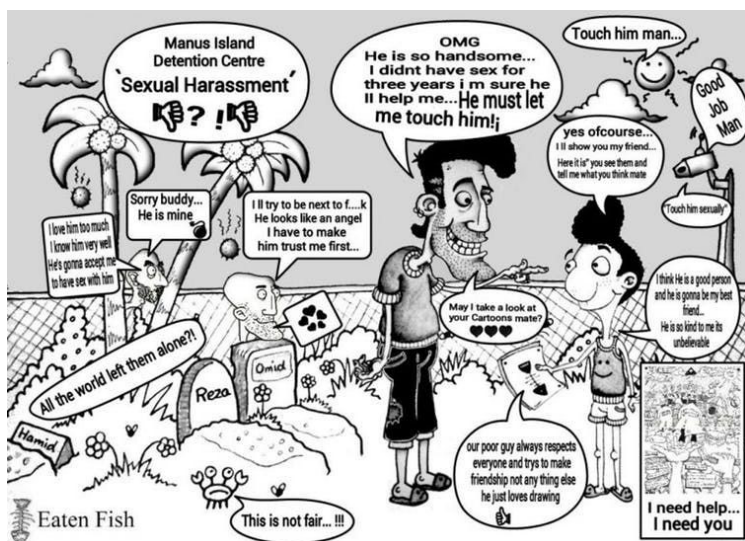
³¹ „I started thinking, but I couldn’t remember anything. At the same time I was getting crazy more and more until I got lost. The only thing I remember from this time were only some images.”

³² L. Gantt, L.W. Tinnin, *Support for...*, *op. cit.*

³³ Idem, *Intensive Trauma Therapy of PTSD and Dissociation: An Outcome Study*, „The Arts in Psychotherapy” 2007, nr 34 (1), s. 69–80.

czasu przeszłego, przy jednoczesnym wzbogaceniu materiału niewerbalnego w werbalne opisy i tworzeniu nowego kontekstu dla własnych doświadczeń³⁴. Fragment opowieści Eaten Fisha jest doskonałą ilustracją tego procesu:

Był też czas, kiedy doszło do napaści na tle seksualnym. Ten sam facet, który mnie kochał. Pewnego dnia obudziłem się. Było dziwnie. Zajął mi tydzień, żeby zrozumieć, co się stało. Potem wyjaśniłem to lekarzowi. Psycholog zapytał mnie, co się stało, kto dał ci ten lek, i nie wiedziałem, jak to wyjaśnić. Nie pamiętałem, ale powiedziałem, że mogę to narysować. Narysowałem tego gościa, który dawał mi lekarstwa, i narysowałem siebie³⁵.



Rysunek 1 © Eaten Fish

Rysunek 1 interpretowany jest przez autorki artykułu jako zapis przebiegu opowiedzianej przez artystę napaści na tle seksualnym. Eaten Fish

³⁴ Idem, *Support for..., op. cit.*

³⁵ „There was a time also when sexual assault happened. The same guy who loved me. One day I woke up. It was weird. It took me a week to understand. Then I explained to the doctor. The psychologist asked me what happened, who gave you this medication, and I didn't know how to explain. I didn't remember, but I said I can draw. I drew this guy giving me medication and I drew myself.”

przedstawia siebie jako postać po prawej stronie, żywiącą przyjacielskie zamiary w stosunku do innych osób osadzonych w ośrodku („Myślę, że to dobry człowiek i zostanie moim najlepszym przyjacielem... Jest dla mnie taki miły, to aż nie do wiary”), zaś swojego prześladowcę jako stojącego obok mężczyznę, który na pozór wyraża zainteresowanie jego sztuką („Mogę rzucić okiem na twoje komiksy?”), w rzeczywistości jednak poszukuje obiektu seksualnego („O mój Boże. Jest taki przystojny... Nie uprawiałem seksu przez trzy lata; jestem pewien, że mi pomoże... Musi pozwolić się dotknąć!”). Komiks pokazuje również innych mężczyzn, którzy z ukrycia śledzą postać Eaten Fisha i planują dalsze napaści seksualne na jego osobę.

Przestrzeń symboliczna i symbole w sztuce pozwalają stworzyć reprezentacje emocji lub wydarzeń za pomocą metafor i dają możliwość pośredniego i nieinwazyjnego uzewnętrznienia sekretów³⁶. Jest to szczególnie istotne w kontekście międzykulturowym, jako że przekaz doświadczeń za pomocą symboli jest często bardziej kulturowo akceptowalny niż bezpośrednie wyrażanie ich słowami³⁷. Eaten Fish opisuje swoje użycie symboli w następujący sposób:

Policja nie była tak naprawdę policją, mogli wymyślać różne rzeczy. Potem, gdy ludzie umierali, zrobiłem komiks o martwym ciele, narysowałem grób. Znowu stwierdziłem: jestem tylko uchodźcą³⁸.

Rysunek 2 można interpretować jako symboliczny zapis poczucia opuszczenia i bezsilności Eaten Fisha. Jego wyciągnięta po pomoc ręka, widoczna na dole rysunku, opatrzona jest między innymi takimi komentarzami: „Gdzie jest sprawiedliwość?”, „Czy jest tam kto? Czemu nikt mnie nie słyszy? Potrzebuję pomocy... Jestem tylko UCHODŹCĄ”, podczas gdy powyżej znajduje się zamknięta na kłódkę skrzynia z napisami: sprawiedliwość, prawa człowieka. W górnej części obrazu poszczególne postaci symbolizują państwa i instytucje (m.in. Australię, UE, ONZ, Kościół), które dosłownie i w przenośni odwróciły się tyłem do wołającego o pomoc artysty.

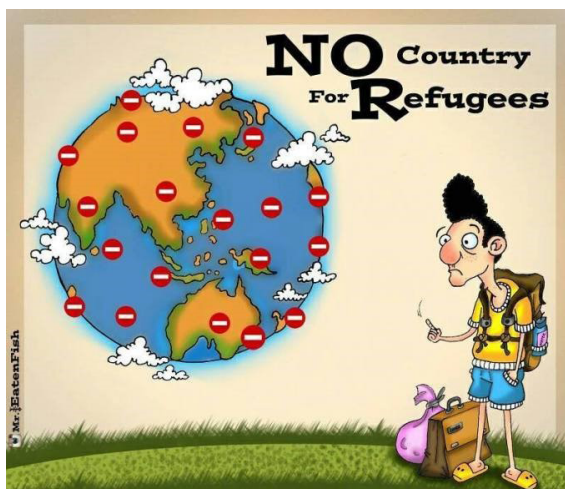
³⁶ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, *op. cit.*; E. Marxen, *Pain and Knowledge: Artistic Expression and the Transformation of Pain*, „The Arts in Psychotherapy” 2011, nr 38 (4), s. 239–246; O. Sarid, E. Huss, *Trauma and...*, *op. cit.*

³⁷ E. Huss, O. Nuttman-Shwartz, A. Altman, *The Role of Collective Symbols as Enhancing Resilience in Children's Art*, „The Arts in Psychotherapy” 2012, nr 39 (1), s. 52–59.

³⁸ „Police was not really police, they could just make things up. After that when people died, I did a cartoon about the dead body, a grave. I again said: I'm only a refugee.”

sam proces tworzenia wymaga aktywnego udziału twórcy, sztuka wymusza na jednostce czynne zaangażowanie się w jej proces zdrowienia, zmniejszając poczucie bezsilności i wyuczonej bezradności, tak częstej u osób z syndromem stresu pourazowego⁴³. U uchodźców bezsilność jest szczególnie dotkliwa, ponieważ są oni w stopniu ekstremalnym poddani kontroli zewnętrznej⁴⁴. Tak też było w wypadku Eaten Fisha:

Mieli w zwyczaju dzwonić do mnie, żebym pokazał im moje komiksy. To była jedyna okazja, aby wyjść z mojego obozu i poznać nowych ludzi [...]. Zrobiłem więc komiks *To nie kraj dla uchodźców*. Miałem tylko długopis i papier – nic specjalnego. [...] Narysowałem mapę Australii. Urzędnicy imigracyjni zobaczyli to i powiedzieli, że nie powinienem tego robić. To było jak iskra. Nadal starałem się być dobrym człowiekiem, nie rozpoczynać walki. Potem mnie przenieśli⁴⁵.



Rysunek 3 © Eaten Fish

⁴³ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, *op. cit.*

⁴⁴ S.C. Koch, B. Weidinger-von der Recke, *Traumatized Refugees...*, *op. cit.*

⁴⁵ „They used to call me to show them my cartoons. That was the only opportunity to go out of my camp and meet new people [...]. So I did a cartoon *No Country For Refugees*. I had only a pen and paper – nothing special. [...] I draw Australia's map. The immigration officers saw me and told me I shouldn't do that. It was like a trigger. I still tried to be a good person, not doing fighting. Then they moved me.”

Rysunek 3 interpretujemy jako obraz sytuacji uchodźców, którzy w żadnym kraju nie mogą znaleźć dla siebie miejsca. Kula ziemiska z lewej strony ryciny pełna jest znaków zakazu wjazdu dla uchodźców, zaś sam *Eaten Fish* przedstawiony po prawej stronie ilustracji stoi przygotowany do podróży z całym swoim dobytkiem i wyrazem absolutnej dezorientacji na twarzy.

Równie istotnym aspektem sztuki w kontekście traumy jest jej potencjał do kontekstualizacji cierpienia pod kątem zarówno społeczno-politycznym, jak i filozoficznym⁴⁶. Arteterapie – oprócz służenia osobie, która w nich uczestniczy – podkreślają także rolę sztuki jako narzędzia transformacji i budowania przynależności społecznej⁴⁷. Pozwala ona jednostce wyjść z poziomu indywidualnej traumy i przetworzyć ją na działanie na poziomie społecznym, politycznym etc.⁴⁸ Aspekt ten jest też niezwykle istotny w twórczości *Eaten Fisha*:

Pierwszy rysunek, który zrobiłem, dotyczył kolejki po jedzenie. Pamiętam to, ponieważ obóz, w którym się znajdowałem, był przystosowany do czterdziestu osób, a nas było sto siedemdziesiąt. Kiedy chcieliśmy jeść, musieliśmy stać w kolejce – pół godziny do czterdziestu pięciu minut. Nikt nie lubił stać w kolejce. Było dużo walk. Aby to naprawić, narysowałem komiks. Zrobiłem komiks z różnymi narodowościami, w którym napisałem: proszę, stój w kolejce z jednej strony. [...] Wielu innych ludzi zaczęło rysować, kiedy zobaczyli, że ja rysuję. Był też malarz, który zaczął to robić po długiej przerwie⁴⁹.

Tworzenie w wielu przypadkach staje się też rytuałem, który umożliwia wielokrotne przetwarzanie danego doświadczenia w różnej formie (np. poprzez tekst prozatorski, poezję, rysunek)⁵⁰. W wyniku powtarzania można

⁴⁶ D.A. Harris, *The Paradox...*, op. cit.

⁴⁷ *Art in Action: Expressive Arts Therapy and Social Change*, red. E.G. Levine, S.K. Levine, London 2011.

⁴⁸ J.L. Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence*, New York 1992; E. Marxen, *Pain and Knowledge...*, op. cit.

⁴⁹ „The first drawing I did was about food line. I remember, because the camp I was in was for forty people, and we were hundred and seventy people. When we want[ed] food, we had to stand in line – half an hour to forty five minutes. Nobody liked to stand in the line. A lot of fighting. To fix that I draw a cartoon. I did a cartoon with different nationalities and I said please keep the line in one side. [...] A lot of other people started drawing when they saw me drawing. There was a painter too who started doing it after a long time.”

⁵⁰ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, op. cit.

uwolnić umysł i uporządkować myśli, niekiedy zaś nawet wyeksplloatować dane doświadczenie przez samą jego powtarzalność do tego stopnia, że przestaje ono zagrażać⁵¹. Rytuał ujawnia związek pomiędzy elementem duchowym i fizycznym, ideami, obecnością, sferą ludzką i boską⁵² – rytuał sztuki i rytm jej tworzenia mogą również budować przestrzeń do medytacji, w ramach której jednostka z traumą i zarazem twórca może w bezpiecznej przestrzeni kontemplować swoje przeżycia, przyjrzeć się ich komponentom i lepiej je zrozumieć⁵³. Rytuał wreszcie otwiera na niewypowiedziany, choć przepełniony symbolami sposób „mówienia” o tym, co nieopisywalne⁵⁴. Swoją twórczość Eaten Fish także postrzega w kategorii prywatnego rytuału, przestrzeni dla siebie:

Nie mieliśmy jedzenia przez półtora miesiąca. Mieliśmy tylko chleb, masło. Nie mieliśmy dostępu do telefonu. Uchodźcy to zrobili [protest], myśleli, że będą wolni. Po 7–8 miesiącach zachorował jeden uchodźca, zacząłem więc rysować drugi grób. Nie miałem zamiaru ich [rysunków] udostępniać, rysowałem je dla siebie. Myślałem: pewnego dnia stąd wyjdę, a to będzie mój pamiętnik⁵⁵.

PODSUMOWANIE

Dane empiryczne przedstawione w artykule wydają się potwierdzać, że sztuka może być efektywną formą radzenia sobie z traumą uchodźczą, także wśród artystów prześladowanych za swoją pracę. Twórczość jest narzędziem łączącym i aktywizującym równocześnie prawą i lewą półkulę mózgową⁵⁶, wspiera budowanie spójnej narracji z fragmentarycznych wspomnień⁵⁷, pomaga zaopatrzyć materiał niewerbalny w werbalne opi-

⁵¹ E. Marxen, *Pain and Knowledge...*, op. cit.

⁵² G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, op. cit.

⁵³ *Ibidem*; E. Marxen, *Pain and Knowledge...*, op. cit.

⁵⁴ D.A. Harris, *The Paradox...*, op. cit.

⁵⁵ „We didn’t have food for one month and a half. We only had bread, butter. We didn’t have access to phone. Refugees did that, they thought they’ll get freedom. After 7–8 months, a refugee got ill, I started drawing a second grave. I didn’t have the idea of sharing them, I was drawing them for myself. I thought – one day I’ll be out, and this’ll be my diary.”

⁵⁶ *Handbook of Art Therapy*, op. cit.; O. Sarid, E. Huss, *Trauma and...*, op. cit.; S. Talwar, *Accessing Traumatic Memory...*, op. cit.

⁵⁷ L. Gantt, L.W. Tinnin, *Support for...*, op. cit.

sy i nadać nowy kontekst własnym doświadczeniom⁵⁸, a ponadto tworzy przestrzeń symboliczną i daje możliwość pośredniego i nieinwazyjnego uzewnętrznienia sekretów⁵⁹. Jednocześnie sztuka zmniejsza poczucie bezsilności, wyuczonej bezradności⁶⁰ i pomaga skontekstualizować własne cierpienie pod kątem zarówno społeczno-politycznym, jak i filozoficznym⁶¹, zamieniając tworzenie w czynność rytualną⁶². Większość istniejących badań dotyczących wpływu sztuki na zdrowie psychiczne uchodźców nie skupia się na artystach uchodźcach. Nie znaleziono też badań dotyczących roli sztuki w radzeniu sobie z traumą uchodźczą osób, które były prześladowane ze względu na twórczość artystyczną.

Eaten Fish wpływ sztuki na swoje zdrowie psychiczne podsumowuje w sposób następujący: „Zawsze twierdzę, że sztuka mnie uratowała. Komiksy mnie uratowały. Jestem z tego taki dumny”⁶³. Podczas wywiadów mówi jednak również o swojej obecnej sytuacji i dalszych konsekwencjach traumy:

Półtora miesiąca temu chciałem się zabić, ale zaangażowałem się w prawa człowieka, prawa kobiet. Powiedziałem: ok, chcę zrobić o tym komiks. Nie mogłem się zabić. Kiedy skończę, to mogę się zabić, jeśli chcę. I komiks jest skończony⁶⁴.

Eaten Fish pokazuje także, że sztuka nie stanowi rozwiązania wszystkich problemów, z którymi borykają się artyści uchodźcy:

Nie nienawidzę tego [procesu tworzenia], ale nienawidzę swojej sztuki, nienawidzę swoich rysunków. Lubię tylko pięć lub sześć z trzystu rysunków, które namalowałem przez ostatnie pięć lat. [...] [Nienawidzę ich] Ze względu na historię, którą opowiadają. Są tak potężne. Dzięki ich opublikowaniu zmieniłem

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, *op. cit.*; E. Marxen, *Pain and Knowledge...*, *op. cit.*; O. Sarid, E. Huss, *Trauma and...*, *op. cit.*

⁶⁰ G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, *op. cit.*

⁶¹ D.A. Harris, *The Paradox...*, *op. cit.*

⁶² G. Brillantes-Evangelista, *An Evaluation...*, *op. cit.*

⁶³ „I always say that art saved me. Cartoons saved me. I’m so proud of it.”

⁶⁴ „A month and a half ago, I wanted to kill myself, but I got engaged with human rights, women’s rights. I said – ok, I want to do a cartoon about it. I couldn’t kill myself. When I finish that – I could kill myself, if I want. And the cartoon is finished.”

pewne rzeczy. Z tego powodu je kocham. Ale ja się nie zmieniłem. Nie wpłynęło to na moje uczucia⁶⁵.

Powyższe wypowiedzi wskazują na to, że o ile sztuka może być traktowana jako przejściowy sposób radzenia sobie z traumą, o tyle niekoniecznie musi być postrzegana jako środek prowadzący do całkowitego wyleczenia.

BIBLIOGRAFIA

- Art in Action: Expressive Arts Therapy and Social Change*, red. E.G. Levine, S.K. Levine, London 2011.
- Bogousslavsky J., *Artistic Creativity, Style and Brain Disorders*, „European Neurology” 2005, nr 54 (2), s. 103–111, <https://doi.org/10.1159/000088645>.
- Brillantes-Evangelista G., *An Evaluation of Visual Arts and Poetry as Therapeutic Interventions with Abused Adolescents*, „The Arts in Psychotherapy” 2013, nr 40 (1), s. 71–84, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2012.11.005>.
- Buk A., *The Mirror Neuron System and Embodied Simulation: Clinical Implications for Art Therapists Working with Trauma Survivors*, „The Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (2), s. 61–74, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.01.008>.
- Collie K., Backos A., Malchiodi C. (i in.), *Art Therapy for Combat-Related PTSD: Recommendations for Research and Practice*, „Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association” 2006, nr 23 (4), s. 157–164, <https://doi.org/10.1080/07421656.2006.10129335>.
- Feders' the Art and Science of Evaluation in the Arts Therapies*, red. R.F. Cruz, B. Feder, wyd. II, Springfield 2013.
- Gantt L., Tinnin L.W., *Intensive Trauma Therapy of PTSD and Dissociation: An Outcome Study*, „The Arts in Psychotherapy” 2007, nr 34 (1), s. 69–80, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2006.09.007>.
- Gantt L., Tinnin L.W., *Support for a Neurobiological View of Trauma with Implications for Art Therapy*, „Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (3), s. 148–153, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2008.12.005>.
- Handbook of Art Therapy*, red. C. Malchiodi, wyd. II, New York 2011.
- Harris D.A., *The Paradox of Expressing Speechless Terror: Ritual Liminality in the Creative Arts Therapies' Treatment of Posttraumatic Distress*, „The Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (2), s. 94–104, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.01.006>.
- Hass-Cohen N., *Art Therapy Mind Body Approaches*, „Progress: Family Systems Research and Therapy” 2003, nr 12, s. 24–38.
- Herman J.L., *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence*, New York 1992.

⁶⁵ „I don't hate doing it, but I hate my art, I hate my drawings. Only I like five or six of the three hundred drawings I did for the last five years. [...] Because of the story they have. They're so powerful. I've changed things after publishing them. I love them because of that. But I didn't change myself. It didn't affect my feelings.”

- Huss E., Nuttman-Shwartz O., Altman A., *The Role of Collective Symbols as Enhancing Resilience in Children's Art*, „The Arts in Psychotherapy” 2012, nr 39 (1), s. 52–59, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2011.11.005>.
- ICORN, <https://www.icorn.org> (dostęp 15 XI 2018).
- Koch S.C., Weidinger-von der Recke B., *Traumatized Refugees: An Integrated Dance and Verbal Therapy Approach*, „Arts in Psychotherapy” 2009, nr 36 (5), s. 289–296, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.07.002>.
- Konwencja dotycząca statusu uchodźców, https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Konwencja_Dotyczaca_Uchodzcow.pdf (dostęp 18 VIII 2018).
- Madsen T.S., Carlsson J., Nordbrandt M. (i in.), *Refugee Experiences of Individual Basic Body Awareness Therapy and the Level of Transference into Daily Life. An Interview Study*, „Journal of Bodywork & Movement Therapies” 2016, nr 20 (2), s. 243–251, <https://doi.org/10.1016/j.jbmt.2015.10.007>.
- Marxen E., *Pain and Knowledge: Artistic Expression and the Transformation of Pain*, „The Arts in Psychotherapy” 2011, nr 38 (4), s. 239–246, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2011.07.003>.
- MAXQDA, <https://www.maxqda.com> (dostęp 21 III 2018).
- McNamee C.M., *Experiences with Bilateral Art: A Retrospective Study*, „Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association” 2006, nr 23 (1), s. 7–13, <https://doi.org/10.1080/07421656.2006.10129526>.
- Nickerson A., Bryant R.A., Silove D. (i in.), *A Critical Review of Psychological Treatments of Posttraumatic Stress Disorder in Refugees*, „Clinical Psychology Review” 2011, nr 31 (3), s. 399–417, <https://www.doi.org/10.1016/j.cpr.2010.10.004>.
- Ogden P., Minton K., *Sensorimotor Psychotherapy: One Method for Processing Traumatic Memory*, „Traumatology” 2000, nr 6 (3), s. 149–173, <https://doi.org/10.1177/15347656000600302>.
- Páez D., Velasco C., González-Castro J.L., *Expressive Writing and the Role of Alexythymia as a Dispositional Deficit in Self-Disclosure and Psychological Health*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1999, nr 77 (3), s. 630–641, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.3.630>.
- Phillimore J., *Refugees, Acculturation Strategies, Stress and Integration*, „Journal of Social Policy” 2011, nr 40 (3), s. 575–593, <https://doi.org/10.1017/S0047279410000929>.
- Potocky-Tripodi M., *Best Practice for Social Work with Refugees and Immigrants*, New York 2002.
- Sarid O., Huss E., *Trauma and Acute Stress Disorder: A Comparison between Cognitive Behavioral Intervention and Art Therapy*, „The Arts in Psychotherapy” 2010, nr 37 (1), s. 8–12, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2009.11.004>.
- Steel Z., Silove D., Brooks R. (i in.), *Impact of Immigration Detention and Temporary Protection on the Mental Health of Refugees*, „The British Journal of Psychiatry” 2006, nr 188 (1), s. 58–64, <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.104.007864>.
- Talwar S., *Accessing Traumatic Memory through Art Making: An Art Therapy Trauma Protocol (ATTP)*, „Arts in Psychotherapy” 2007, nr 34 (1), s. 22–35, <https://doi.org/10.1016/j.aip.2006.09.001>.
- van der Kolk B.A., Pelcovitz D., Roth S. (i in.), *Dissociation, Somatization, and Affect Dysregulation: The Complexity of Adaptation of Trauma*, „American Journal of Psychiatry” 1996, nr 153 (7 Suppl), s. 83–93, <https://doi.org/10.1176/ajp.153.7.83>.
- Van Hook M.P., *Spirituality as a Potential Resource for Coping with Trauma*, „Social Work & Christianity” 2016, nr 43 (1), s. 7–25.

CARTOONS AS A WAY OF COPING WITH REFUGEE TRAUMA

Abstract: This article aims at presenting the impact of artistic creativity on the mental health of refugees. Several levels of influence have been analysed: neurobiological, narrative, contextual, symbolic, activating, socio-political and ritual. The research question is whether and how the creation of artistic works can be a form of coping with refugee trauma. The data was obtained through the analysis of cartoons and transcribed interviews which have been conducted in 2018 in Norway with an Iranian refugee artist, hosted there within the structure of the ICORN network. The data seems to confirm that art can be an effective form of dealing with refugee trauma, but does not offer a complete solution to all the problems connected with traumatic experience.

Key words: refugee trauma, art, refugees, coping

RENATA HOŁDA¹

MIĘDZY BIOLOGIĄ A KULTURĄ. ATRAKCYJNOŚĆ FIZYCZNA W BADANIACH MIĘDZYKULTUROWYCH

Słowa kluczowe: kanon piękna, ewolucjonizm, kultura, natura

WPROWADZENIE

W naukach przyrodniczych, niektórych nurtach psychologii oraz neuronauki można współcześnie zaobserwować wzrost zainteresowań biologicznymi podstawami procesów społecznych, a także kultury. W ramach tych orientacji badawczych rozwijane są teorie wskazujące, że ewolucja kulturowa jest kontynuacją ewolucji biologicznej bądź – pod pewnymi względami – jej uzupełnieniem. Ujęcia takie są bliskie badaczom sytuującym się w nurcie krytycznych badań posthumanistycznych, którzy podważają zarówno uprzywilejowanie człowieka, jak i sztuczny ich zdaniem podział na „zwierzęce” i „ludzkie” (naturę i kulturę), postulując wykształcenie alternatywnych, równościowych relacji między gatunkami. Przypisują oni zwierzętom czy bytom „innym niż ludzie” podmiotowość, prawo do głębokich emocji, a także do kultury². Chociaż poglądy te nie znalazły się dotąd w głównym nurcie dociekań nauk humanistycznych i społecznych, ewentualna

¹ Dr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0003-1019-2555;
e-mail: renata.holda@uj.edu.pl.

² Zob. np. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260; M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015, s. 64–65. Na temat kultury zwierząt (zwanej też protokulturą lub tradycją) zob. *The Question of Animal Culture*, red. K.N. Laland, B.G. Galef, Cambridge, MA 2009.

realizacja postulatów stworzenia nieatropocentrycznej humanistyki sprawia, że przybliżenie głównych ustaleń zwolenników ewolucji może być ważne dla badaczy kultury prezentujących dzisiaj bardziej tradycyjne podejście.

Celem mojego artykułu, nieaspirującego do wyczerpania zagadnienia, jest przegląd najważniejszych stanowisk dotyczących biologicznego ujęcia kultury i zaprezentowanie na tym tle wybranych ustaleń dotyczących atrakcyjności fizycznej, która identyfikowana jest z urodą lub pięknem. Nie chodzi jednak o filozoficzne znaczenie tego pojęcia, lecz o kryteria oceny powierzchowności, pewnych morfologicznych cech człowieka, które uznawane są za najbardziej pożądane. Zajmujący się tym zagadnieniem często sytuują się w opozycji do znanego porzekadła, utrzymującego, że „piękno jest w oku patrzącego”³, a zatem jest ono subiektywnym i względnym odczuciem. Učení ci najczęściej polemizują przy tym z badaczami kultury, podważając relatywizm i wskazując, że różnorodność grup ludzkich oraz kanonów piękna jest tylko zewnętrzną i mniej ważną przesłoną, pod którą kryją się uniwersalne i niezmiennie wzory wyborów życiowych oraz estetycznych. Samo piękno, podobnie jak kultura, ma mieć podłoże przyrodnicze, a uzasadnienie w procesie rozwoju gatunkowego. „Nawet jeżeli to prawda, że – jak powiadają – piękno tkwi w oku patrzącego – pisał David M. Buss – jego oczy i umysł zostały ukształtowane milionami lat ewolucji”⁴.

Utrwalone standardy i zgodność ocen piękna ludzkiego badane w perspektywie międzykulturowej są traktowane jako dowód sprzyjający adaptacyjnemu wytłumaczeniu atrakcyjności, a ewentualne odstępstwa są ujmowane jako różnicujący wpływ środowiska, wtórny wobec głównego wzorca.

³ D.M. Buss, *Strategies of Human Mating*, „Psychological Topics” 2006, nr 15 (2), s. 245; D.W. Yu, G.H. Shepard Jr, *Is Beauty in the Eye of the Beholder?*, „Nature” 1998, nr 396 (6702), s. 321–322; P. Sorokowski, K. Kościński, A. Sorokowska, *Is Beauty in the Eye of the Beholder but Ugliness Culturally Universal? Facial Preferences of Polish and Yali (Papua) People*, „Evolutionary Psychology” 2013, nr 11 (4), s. 907–925; B. Pawłowski, *Biologia atrakcyjności człowieka jako przedmiot badań naukowych*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, red. B. Pawłowski, Warszawa 2009, s. 1.

⁴ D.M. Buss, *Ewolucja pożądania. Jak ludzie dobierają się w pary*, przeł. B. Wojciszke, A. Nowak-Młynikowska, Gdańsk 2003, s. 63.

KULTURA JAKO ZJAWISKO BIOLOGICZNE

Wbrew temu, co głoszą antropolodzy kulturowi, biolodzy przypuszczają, że ludzie, a także kultura nie wyzwolili się spod wpływów ewolucji naturalnej. Ludzie częściej niż przypuszczają kierują się instynktami, a ich wolna wola ograniczona jest wdrukowanymi mechanizmami.

Zgodnie z najnowszymi stanowiskami podtrzymywanymi przez biologów i psychologów ewolucyjnych kultura jest wynikiem długotrwałego procesu adaptacyjnego, obejmującego rozwój gatunkowy różnych bytów, w tym człowieka i jego cechy „ludzkie”, między innymi zdolność do symbolicznego myślenia. Oznacza to, że kultura nie jest traktowana jako fenomen typowo ludzki, atrybut wyróżniający *Homo sapiens* i oddzielający go od zwierzęcego świata natury, lecz jej pewne, prostsze formy istnieją także u innych zwierząt. Badania biologów wskazują, że uczenie się przez naśladownictwo i wykorzystywanie narzędzi jest umiejętnością, którą wykazują również społecznie żyjące gatunki nie-ludzkie, choć ich możliwości w tym zakresie nie dorównują zdolnościom człowieka. Kultura w tym przypadku jest definiowana dość ogólnie – jako „przekazywanie informacji za pomocą środków behawioralnych”⁵.

Inna grupa teorii wskazuje, że kultura ludzka jest produktem umysłu. Może ona wpływać na ewolucję genetyczną, a nawet przez swe mechanizmy naśladować dobór naturalny. Kontrowersyjna socjobiologia zastępowana jest współcześnie koncepcją koewolucji genetyczno-kulturowej (teorią podwójnego przekazu). Stanowisko to mówi o dualnym procesie, w którym kultura kształtowana jest przez imperatywy biologiczne, a jednocześnie cechy biologiczne są zmieniane przez ewolucję genetyczną w reakcji na przemiany i oddziaływanie kultury⁶.

Idea podwójnego wpływu jest rozwijana również przez neuronaukę, która jednak zamiast poszukiwań działań „samolubnych genów” wskazuje na rolę przekaźników neuronalnych w tworzeniu i zmianie kultury.

⁵ K.N. Laland, B.G. Galef, *Introduction*, [w:] *The Question of Animal Culture*, op. cit., s. 5. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia z języka angielskiego pochodzą ode mnie – R.H.

⁶ E.O. Wilson, Ch.J. Lumsden, *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge, MA 1981; P.L. van den Berghe, P. Frost, *Skin Color Preference, Sexual Dimorphism and Sexual Selection: A Case of Gene Culture Co-Evolution?*, „Ethnic and Racial Studies” 1986, nr 9 (1), s. 87.

Jej ludzki wymiar jest uznawany za wynik długotrwałego procesu rozwojowego, przede wszystkim ewolucji mózgu, w którym wytworzyły się skupiska specyficznych komórek nerwowych. Tak zwane neurony lustrzane są odpowiedzialne za rozwój języka, zdolności mimetyczne i empatyczne, a tym samym za ewolucyjny sukces człowieka. Umożliwiają one współodczuwanie, wrodzoną zdolność odczytywania i odtwarzania reakcji mózgu innego osobnika, odgadywanie jego intencji oraz stanów psychicznych. Dyspozycja do imitacji i zachowań naśladowczych jest uznawana za podstawę kultury, w tym języka i innych form komunikacji⁷. Zebrane dane sugerują, że doświadczenia człowieka, zarówno codzienne, jak i te, które rozciągają się na całe życie – jako praktyki kulturowe i zachowania behawioralne, mogą wpływać na strukturę i funkcje systemów neuronalnych, a tym samym na procesy poznawcze, na sposoby myślenia i odczuwania oraz na postrzeganie piękna.

ATRAKCYJNOŚĆ INTERPERSONALNA I ATRAKCYJNOŚĆ FIZYCZNA

Źródłostów terminu „atrakcyjność” odwołuje się do języka łacińskiego, w którym *attractio* oznacza przyciąganie.

Zjawisko to może być zdefiniowane jako stany motywacyjno-emocjonalne o różnej intensywności oraz oceny ukierunkowane na inną osobę, o której jednostka myśli pozytywnie i wobec której ma pozytywne odczucia, a także względem której – na ogół – wykazuje aprobujące zachowanie i chęć podtrzymywania relacji. Jak zauważyli James McCroskey i Thomas McCain, analiza zachowań z zakresu komunikacji interpersonalnej dowodzi, że im bardziej ludzie są dla siebie wzajemnie atrakcyjni, tym częściej się ze sobą komunikują, oraz im bardziej inna osoba jest dla nich atrakcyjna, tym ma na nich większy wpływ⁸. Relacje interpersonalne mogą mieć zróżnicowany charakter: od sympatii i przyjaźni, przez związki romantyczne i miłość, aż po sztukę wywierania wpływu i manipulację.

Atrakcyjność interpersonalna ma charakter wieloczynnikowy: zespół różnych elementów wpływa na postrzeganie innej osoby jako pociągającej.

⁷ T. Waters, *Of Looking Glasses, Mirror Neurons, Culture, and Meaning*, „Perspectives on Science” 2014, nr 22 (4), s. 626.

⁸ J.C. McCroskey, T.A. McCain, *The Measurement of Interpersonal Attraction*, „Speech Monographs” 1971, nr 41 (3), s. 261.

Można je uporządkować, wskazując na co najmniej trzy wymiary. Pierwszy z nich – społeczny – związany jest z „lubieniem” kogoś, z sympatią, którą ta osoba wzbudza. Kolejny połączony jest z orientacją na zadania i przewidywaniem korzyści ze współpracy lub też z szacunkiem (prestżem), jaki budzi dany człowiek, uznawany za opiniotwórczego i wpływowego. Ostatnim jest wymiar fizyczny, związany z cechami aparycji jednostki lub z jej ubiorem⁹. Ogólnie rzecz można, że ludzie uważani są za atrakcyjnych, jeżeli dobrze wyglądają, są przyjaźnie nastawieni i – użyteczni.

Komponentami atrakcyjności interpersonalnej jest atrakcyjność fizyczna, rozumiana jako wygląd twarzy i ciała czy też powierzchowność człowieka. Atrakcyjność fizyczna oznacza postrzeganie kogoś jako pięknego lub przystojnego i może obejmować rysy twarzy lub wygląd sylwetki (długie nogi, muskulatura), a także inne cechy fizyczne (np. kolor i długość włosów, wzrost). Może (ale nie musi) łączyć się z atrakcyjnością seksualną, rozumianą jako pobudzanie skłonności do podejmowania czynności seksualnych i uczucia pożądania¹⁰. Pewną rolę w kreowaniu atrakcyjności odgrywają stereotypy kulturowe, czyli pozaempiryczne i nieweryfikowalne sądy określające na przykład to, jak powinni wyglądać i jakie cechy powinni wykazywać „idealna” kobieta lub „wzorowy” mężczyzna.

KALOS KAGATHOS

Współcześni ludzie Zachodu są skłonni (w słowach) umniejszać wagę atrakcyjności fizycznej, by podkreślać inne zalety partnera. Zjawisko to może mieć kilka przyczyn. Może być efektem rozpowszechnionego w tej kulturze dualizmu, odróżniającego ciało (materię) i ducha, oraz tendencji do idealizowania tego, co związane jest z tą drugą sferą, czyli świadomości lub rozumu. Innym powodem może być pewnego rodzaju poprawność i norma nakazująca niedyskryminowanie.

Przekonanie o związkach piękna i dobra, pogląd, że uroda ciała jest znakiem wewnętrznego, moralnego piękna, było znane w starożytności. Ideał *kalos kai agathos* pojawił się już w VII wieku p.n.e. w Grecji, gdzie

⁹ *Ibidem*, s. 262.

¹⁰ V. Karandashev, B. Fata, *Change in Physical Attraction in Early Romantic Relationships*, „Interpersona. An International Journal on Personal Relationships” 2014, nr 8 (2), s. 257–267.

początkowo łączył się z zachowaniami honorowymi elit społecznych, ze sławą, szlachetnością i z cnotą, a z czasem przekształcił się w ideał moralno-estetyczny, koncepcję harmonii ciała i ducha. Pięknemu, proporcjonalnemu i sprawnemu ciału przypisywano boską proveniencję, a w konsekwencji pojmowano je jako zobowiązanie do równie pięknych czynów¹¹. W chrześcijaństwie takie podejście przybrało formę przekonania, że ciało uzewnętrznia duszę, przy czym przez pewien okres wręcz zalecano dbanie o to, co wewnętrzne i wieczne, a nie o to, co materialne i przemijające. Złacyzowany pogląd o związku powierzchowności fizycznej i moralności był podtrzymywany później przez różne filozoficzne i paranaukowe koncepcje fizjonomiczne¹².

Przekonanie, że „piękne jest dobre”, to znaczy, że osoby wewnętrznie „piękne” (moralne) posiadają liczne zalety osobowości (są miłe, towarzyskie, ciepłe, bardziej szczęśliwe), a przy tym są obdarzone przymiotami ciała, utrzymuje się także współcześnie. Poza wskazanymi wyżej cechami takim osobom przyznaje się również prawo do awansu społecznego, sukcesu i posiadania dóbr materialnych. Są pożądane jako partnerzy i przypisuje im się udane pożycie małżeńskie¹³. Występuje też zależność odwrotna: fizyczność osób zdeprawowanych potwierdzać ma ich negatywne i niecenione cechy psychiczne oraz pewne niedostosowanie społeczne. Jak wykazano, podczas procesów sądowych oskarżeni o niekorzystnej aparycji częściej byli uznawani za winnych i otrzymywali surowsze wyroki¹⁴. Najnowsze badania potwierdzają, że ocena fizyczności dokonuje się podświadomie, a ludzie nawet jeśli pozornie nie zwracają uwagi na wygląd danej osoby, reagują na nią pozytywnie, gdy jest ona atrakcyjna¹⁵. Chociaż stereotyp „piękne jest dobre” jest powszechny, istnieją kulturowe różnice związane z jego

¹¹ M. Bal-Nowak, „Piękny i dobry” – normatywny wzorzec kultury?, „Estetyka i Krytyka” 2004/2005, nr 7–8, s. 39–40.

¹² Zob. R. Hołda, *Ciało a „usposobienie duchowe”. O fizjognomicie antropologicznie*, [w:] *Kulturowe emanacje ciała*, red. M. Banaś, K. Warmińska, Kraków 2011, s. 47–57.

¹³ K. Dion, E. Berscheid, E. Walster, *What Is Beautiful Is Good*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1972, nr 24 (3), s. 288–289.

¹⁴ T. Tsukiura, R. Cabeza, *Shared Brain Activity for Aesthetic and Moral Judgments: Implications for the Beauty-Is-Good Stereotype*, „Social Cognitive Affect Neuroscience” 2011, nr 6 (1), s. 138–148.

¹⁵ P.C. Regan, *Cinderella Revisited: Women’s Appearance Modification as a Function for Target Audience Sex and Attractiveness*, „Social Behavior and Personality: An International Journal” 2011, nr 39 (4), s. 564.

treścią. Poszczególne kultury przypisują „pięknemu” te pozytywne cechy, które łączą się z dominującymi w nich wartościami i są w nich najbardziej cenione¹⁶.

Badania nad stereotypem „piękne jest dobre” są prowadzone przez przedstawicieli neuronauki, dla których postrzeganie piękna jest wynikiem pracy mózgu. Zidentyfikowali oni wspólne mechanizmy neuronowe sądów estetycznych i moralnych oraz wykazali, że istnieje interakcja między przetwarzaniem estetycznym a ocenami moralnymi. Eksperymenty ujawniły, że aktywność mózgu człowieka w obszarze przyśrodkowym kory oczodołowo-czołowej (OFC) odpowiedzialnym za nagrody (przyjemności) zwiększała się jako funkcja oceny zarówno atrakcyjności, jak i dobra, natomiast aktywność ośrodka mózgu związanego z obrzydzeniem, bólem i karą w tym czasie się zmniejszała. Wykazano także, że neuronowe mechanizmy oceniania atrakcyjności twarzy i dobra moralnego nakładają się na siebie. Istnieje zatem podobieństwo w reakcjach mózgu na doświadczenie piękna i dobra, co wyjaśnia powszechne utrzymywanie się tego popularnego stereotypu¹⁷.

PIĘKNO JAKO WARTOŚĆ BIOLOGICZNA

W przeciwieństwie do badaczy kultury zarówno biolodzy, jak i psycholodzy ewolucyjni nie uważają standardów piękna za wariantywne kulturowo, ale za rozwojowo utrwalony wskaźnik adaptacyjny, rezultat problemów w zakresie przetrwania i reprodukcji, skutecznie rozwiązanych w przeszłości. Pewne cechy, które uznawane są za wyznaczniki urody, a w istocie pomagają realizować te nieuświadamiane cele, ukształtowały się w toku długiego procesu rozwojowego i są efektem selekcji, która odbywała się wiele tysięcy lat temu. Dlatego dziś są powszechne i wykazują zbieżność w badaniach międzykulturowych.

Ewolucjoniści polemizują z poglądem, że standardy piękna są arbitralne i nieskończenie różnorodne kulturowo – źródłem piękna jest dla nich proces ewolucyjny, uprzywilejowujący jeden wzór¹⁸. Piękno jest rezultatem

¹⁶ L. Wheeler, Y. Kim, „What Is Beautiful Is Culturally Good”: *The Physical Attractiveness Stereotype Has Different Content in Collectivist Cultures*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 1997, nr 23 (8), s. 795–800.

¹⁷ T. Tsukiura, R. Cabeza, *Shared Brain Activity...*, *op. cit.*

¹⁸ D.M. Buss, *Ewolucja pożądania...*, *op. cit.*, s. 64.

biologicznej strategii doboru płciowego, a efektem zastosowania kryteriów urody w praktyce jest wybór osobnika o wysokich wartościach partnerskich (*mate value*), następnie zaś przekazanie cenionych cech kolejnym pokoleniom. Atrakcyjność fizyczna (na przykład mężczyzn z wysokim poziomem testosteronu), ujmowana jako rodzaj ornamentu płciowego, czasem kosztownego, a nawet – w dłuższej perspektywie – niebezpiecznego dla osobnika lub upośledzającego jego jakość zdrowotną, uznawana jest za fenotypowy wskaźnik dobrych genów, czyli genów zapewniających lepszą biologiczną jakość potomstwa i w efekcie sukces reprodukcyjny¹⁹. Taki model doboru przyjmuje, że ludzie, wybierając partnera, którego cechuje „uroda” lub „piękno”, kierują się zewnętrznymi (cielesnymi) sygnałami, które wskazują na młodość, zdrowie i płodność, czyli na jego wartość biologiczną i reprodukcyjną. Proces selekcji partnera (długo- lub krótkoterminowego) odzwierciedla różne oczekiwania oraz odmienne poziomy kosztów obu płci związanych z ciążą i wychowaniem potomstwa. Kobiety wymagają od mężczyzn długotrwałego zaangażowania i gotowości inwestowania w dzieci w zamian za dostępność seksualną i lojalność. Dla mężczyzn z kolei istotne jest posiadanie własnego potomstwa, możliwie liczne i zdrowe. Cele te powodują różnice w zachowaniach kobiet i mężczyzn. Jak zauważyli badacze – „Mężczyźni maksymalizują swój fitness dzięki **większej** liczbie partnerek; kobiety dzięki **lepszym** partnerom”²⁰.

Prace naukowe prowadzone są w dwóch nurtach – w obrębie badań międzykulturowych o charakterze porównawczym (pomiędzy dwoma różnymi grupami etnicznymi) oraz w obrębie populacji (w ramach tej samej grupy). Mimo że istnieją tendencje do uogólniania wyników tych dociekań (biologicznych i z zakresu psychologii ewolucyjnej) oraz formułowania przekonań o uniwersalności kanonów dotyczących atrakcyjności, przynajmniej niektórzy naukowcy wskazują jednak na możliwy wpływ społecznych metod uczenia się oraz oddziaływanie kultury Zachodu na zmianę pierwotnych wzorców urody²¹. Zebrane dane należy rozpatrywać uwzględniając kontekst postkolonialny, ze świadomością, że uzyskane wyniki mogą odzwierciedlać „ideały” urody, a w rzeczywistości stereotypy narzucone przez Europejczyków oraz dominujące poglądy dotyczące przynależności

¹⁹ D. Danel, B. Pawłowski, *Atrakcyjność a mechanizmy doboru płciowego i teoria sygnalizacji biologicznej*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, op. cit., s. 23–29.

²⁰ P.L. van den Berghe, P. Frost, *Skin Color Preference...*, op. cit., s. 101; podkr. za aut.

²¹ P. Sorokowski, K. Kościński, A. Sorokowska, *Is Beauty...*, op. cit., s. 908.

do „lepszego” świata, które sygnalizować ma na przykład preferowanie jaśniejszej skóry. Jest to tym bardziej istotne, że większość dyskutowanego materiału dotyczącego atrakcyjności fizycznej odnosi się do społeczności zachodnich lub do grup, które w efekcie kolonizacji w okresie historycznym znalazły się pod wpływem cywilizacji europejskiej. Współcześnie oddziaływanie to może być podtrzymywane przez mass media, które upowszechniają europejskie wzory i styl życia, w tym także ideały piękna²². Równocześnie mimo zauważalnego przyspieszenia prac brakuje danych dotyczących atrakcyjności wśród społeczności innego typu (zwanych przez antropologów tradycyjnymi czy preindustrialnymi), które mogłyby definitywnie potwierdzić międzykulturową zgodność ideałów piękna. Oddzielnym problemem jest zagadnienie, czy w dzisiejszym świecie odnaleźć można „zagubione” czy „nieskontaktowane” ludy oraz – w kontekście ponowoczesnej koncepcji kultury – czy wizja grupy-kultury jako zamkniętego „świata samego w sobie” i pielęgnującego tylko wewnętrzne wartości jest adekwatna do rzeczywistości.

Klasyczne badania Davida Bussa dotyczące doboru partnerów w związkach długoterminowych, przeprowadzone na grupie osób pochodzących z trzydziestu siedmiu kultur zlokalizowanych na sześciu kontynentach, pozwoliły ustalić pewne reguły rządzące nawiązywaniem relacji partnerskich. Wykazały one, że mężczyźni interesowali się kobietami młodszymi od siebie, podczas gdy kobiety preferowały partnerów starszych – średnio o trzy i pół roku. Młodość u partnerki nie była jednak sama w sobie zaletą, lecz stanem sugerującym płodność i pełnię możliwości rozrodczych. Atrybutami wskazującymi na potencjalne zdolności prokreacyjne kobiet były: ich wygląd (pełne usta, napięta skóra, lśniąca włosy i niski stosunek bioder do talii), dobre napięcie mięśni, a także behawioralne wskaźniki młodości, takie jak sprężysty chód, wyrazista mimika i wysoki poziom energii²³. W preferencjach mężczyzn istotną rolę odgrywały również wskazówki dotyczące zdrowia wybranki, takie jak czysta skóra, brak ran i zmian skórnych, białe zęby oraz symetryczność twarzy i ciała²⁴. Kobiety decydujące się na stały i długotrwały związek u potencjalnych partnerów ceniły przede wszystkim dostęp do różnego rodzaju dóbr, możliwość ich utrzymania i dysponowania

²² D.W. Yu, G.H. Shepard Jr, *Is Beauty...*, *op. cit.*, s. 321.

²³ D.M. Buss, *Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures*, „Behavioral and Brain Sciences” 1989, nr 12 (1), s. 2.

²⁴ Idem, *Strategies...*, *op. cit.*, s. 245.

nimi. Walory te sygnalizowane były przez występowanie takich wskaźników pośrednich, jak wysoka pozycja społeczna, ambicje, pracowitość, szczodrość (rozumiana jako skłonność do dzielenia się), a także dojrzały wiek. Mniejszą wagę przywiązywano do męskiej atrakcyjności. Tłumaczone jest to efektem swego rodzaju kompromisu: kobiety z jednej strony chcą zapewnić dobre geny potomstwu, a z drugiej obciążone są wysokimi kosztami długoterminowych relacji rodzicielskich. Kobiety sukces reprodukcyjny zależy nie tyle od płodnego partnera, ile od partnera, który jest w stanie zapewnić regularne wsparcie, ochronę i pomoc w wychowywaniu dzieci²⁵.

Poza podstawowymi różnicami w preferencjach respondenci (niezależnie od płci) u potencjalnego partnera cenili takie przymioty, jak dobroć, zrozumienie czy inteligencja. Wbrew przewidywaniom autora między badanymi grupami pojawiły się istotne różnice w przypisywaniu znaczenia dziewictwu i czystości przedmałżeńskiej. W niektórych krajach (np. w Chinach, Indiach czy Indonezji) przywiązywano do tych wartości wielką wagę, w innych (np. w Niemczech, Szwecji, Holandii) uznawano je za mało istotne²⁶. Te odmienności zinterpretowano jako wynik różnicującego oddziaływania kultury, pochodną ekonomicznej zależności kobiet, a także zasad religijnych i etycznych.

POSTRZEGANIE TWARZY

Atrakcyjność nie jest efektem indywidualnych preferencji, co nie oznacza, że nie istnieje pewne zróżnicowanie w jej postrzeganiu między poszczególnymi osobnikami. Uroda twarzy odgrywa większą rolę w ocenie atrakcyjności kobiet, mniej ważna jest w przypadku mężczyzn.

Badania międzykulturowe wskazują, że twarz jest postrzegana jako atrakcyjna, jeżeli współtworzy ją odpowiednia kombinacja różnych elementów. Poza – jak wskazano wcześniej – młodością dla dobrego wyglądu znaczenie ma jej symetria, uznawana za biologiczny sygnał jakości i stabilności rozwoju, oraz obecność cech zbliżonych do średnich parametrów antropomorficznych danej populacji. Preferencje te z jednej strony odzwierciedlają długotrwałe i genetycznie utrwalone upodobania estetyczne

²⁵ Idem, *Sex Differences...*, op. cit., s. 2.

²⁶ Idem, *Strategies...*, op. cit., s. 247.

członków grupy, z drugiej dowodzą u danego osobnika braku anomalii, które mogłyby być symptomem chorób, obecności pasożytów czy braków genetycznych, a w rezultacie obniżonego potencjału rozrodczego. Warto jednak podkreślić, że przeprowadzone analizy materiałów wizualnych pozwoliły na stwierdzenie, że nie ma doskonale symetrycznych twarzy, a o ich atrakcyjności decydować może również obecność pewnych naturalnych nieregularności oraz cech indywidualnych cenionych przez obserwatora²⁷.

Kryterium atrakcyjności twarzy jest obecność wyraźnych cech skorelowanych z płcią, umożliwiających rozpoznanie oblicza jako „żeńskiego” lub „męskiego”. W przypadku kobiet wyznacznikami piękna są również rysy zbliżone do dziecięcych, czyli tak zwana neotenia. Jej przejawami są duże, szeroko rozstawione oczy, wysokie czoło, mały nos, duże usta i niewielki podbródek. Właściwości te są równoważone przez występowanie pewnych oznak dojrzałości (i gotowości do płodzenia), takich jak wystające kości policzkowe i wąskie policzki. Cechy dziecięce wyglądu twarzy wywołują bardziej pozytywne reakcje niż rysy charakterystyczne dla dorosłych, ponadto wzbudzają potrzebę opieki i chęć okazania pomocy, a także hamują zachowania agresywne. Cechy sugerujące dojrzałość łączą się z kolei z powagą, z wyobrażeniami władzy, statusu i dominacji. Fizjonomie kobiet i mężczyzn są postrzegane jako atrakcyjne, jeżeli widnieją na nich zmiany związane z okazywaniem pozytywnych emocji (radości, szczęścia) lub zmarszczki mimiczne spowodowane śmiechem. Dobre wrażenie pogłębiają uniesione brwi, sugerujące zainteresowanie lub radość, a także powiększone źrenice i szeroki uśmiech²⁸.

Elementami atrakcyjności twarzy kobiet są również skóra (jasna lub lekko zaróżowiona) oraz lśniąca, a najlepiej jasne i długie włosy. Ich jakość i długość są markerem dobrego genotypu i oznaką zdrowia²⁹. Preferencje dotyczące włosów w kolorze blond są tłumaczone w różny sposób. Przypuszczalnie kojarzą się one z młodością (są częstsze u dzieci) i pełnią płodności; w przeszłości mogły też być pożądane ze względu na rzadkość ich

²⁷ D.I. Perrett, D.M. Burt, I.S. Penton-Voak (i in.), *Symmetry and Human Facial Attractiveness*, „Evolution and Human Behavior” 1999, nr 20 (5), s. 296.

²⁸ M.R. Cunningham, *Measuring the Physical in Physical Attractiveness: Quasi-Experiments on the Sociobiology of Female Facial Beauty*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1986, nr 50 (5), s. 926.

²⁹ P. Sorokowski, *Attractiveness of Blonde Women in Evolutionary Perspective: Studies with Two Polish Samples*, „Perceptual and Motor Skills” 2008, nr 106 (3), s. 737.

występowania. U mężczyzn pozytywnie postrzega się ciemniejszy odcień cery, umiarkowany zarost i raczej krótkie włosy. Niekorzystnym czynnikiem wpływającym na ocenę atrakcyjności jest łysina, która w kategoriach ewolucyjnych odbierana jest jako sygnał starzenia i wycofania się z aktywnej rywalizacji o kobiety, ale również – podobnie jak umiarkowana maskulinizacja twarzy – oznaka gotowości do zaangażowania w związek i stabilność uczuciową³⁰. Wyraźne męskie cechy twarzy nie muszą decydować o długoterminowych wyborach kobiet. Są one efektem działań testosteronu i mogą wskazywać na skłonność do zdrad, czyli na cechy niekorzystne z punktu widzenia żeńskiej reprodukcji. Inaczej sytuacja wygląda w przypadku związków krótkoterminowych³¹.

WHR

Poza twarzą istotnym elementem urody jest sylwetka, której atrakcyjność ujmowana jest jako odpowiedni i proporcjonalny kształt oraz wysokość i waga ciała.

Inicjatorem jednych z bardziej znanych badań dotyczących postrzegania sylwetki był Devendra Singh (1938–2010). Na podstawie przeprowadzonych przez siebie analiz uznał, że rozmiar ciała i waga traktowane oddzielnie nie decydują o atrakcyjności fizycznej kobiet. Ważniejsze są właściwe proporcje oraz ogólny kształt sylwetki, który powinien przypominać klepsydre. Kierując się tą przesłanką, badacz sformułował tezę o wpływie współczynnika WHR (*waist-to-hip ratio*, tj. wskaźnik talia – biodra), wynikającego z porównania stosunku obwodów talii i bioder, na postrzeganie atrakcyjności fizycznej kobiet. Jego zdaniem proces różnicowania sylwetki męskiej i żeńskiej rozpoczyna się w okresie dojrzewania, gdy uaktywniają się hormony męskie lub żeńskie (testosteron i estrogen). Wpływają one na rozmieszczenie tłuszczu w organizmie ludzi, przyczyniając się do gromadzenia go w określonych miejscach ciała (np. w okolicy bioder i pośladków u kobiet), a tym samym nadając płciom odmienną sylwetkę, rozpoznawaną jako kobieca (gynoidalna) lub męska (androidalna).

Na potrzeby jego eksperymentu opracowano rysunki kobiecych sylwetek uwzględniające cztery wielkości WHR (0,7; 0,8; 0,9 i 1,0) oraz trzy

³⁰ D.M. Buss, *Ewolucja pożądania...*, op. cit., s. 43.

³¹ Idem, *Strategies...*, op. cit., s. 252.

poziomy masy ciała (nadwaga, normalny, niedowaga). Pozycja kobiet przedstawiona na planszach, ich wysokość oraz wygląd i wyraz twarzy były takie same, zróżnicowana natomiast była szerokość talii, uzyskana przez odpowiednie przesunięcie linii rysunku. Tak przygotowane tablice pokazywano uczestnikom badań, prosząc ich w pierwszym etapie o wybór najbardziej atrakcyjnej postaci, a potem o przypisanie kobiecym sylwetkom pewnych charakterystyk, między innymi chęci posiadania dzieci i możliwości ich rodzenia. Uzyskane wyniki wskazały, że ani otyłe, ani zbyt szczupłe sylwetki nie zostały uznane za atrakcyjne oraz mające potencjał reprodukcyjny. Mężczyźni najczęściej wybierali sylwetki średnie, czyli rysunki kobiety o prawidłowej masie ciała i niskim WHR (0,7), jednak sama masa ciała ani sam WHR nie były związane z atrakcyjnością kobiety³². WHR, odzwierciedlający rozkład tkanki tłuszczowej, okazał się również wskaźnikiem długotrwałego zdrowia i dobrej kondycji zdrowotnej kobiety, gwarantujących możliwość posiadania potomstwa.

Warto podkreślić, że klasyczne badania Singha były prowadzone wśród Amerykanów pochodzenia europejskiego (m.in. wśród uczestniczek konkursów piękności), jednak podobne wyniki uzyskano w innych populacjach, w krajach należących do odmiennych, nieeuropejskich kręgów cywilizacyjnych, także przy użyciu innych bodźców niż początkowe rysunki. Dodatkowo analizie poddano materiał historyczny i starożytne dzieła sztuki oraz literaturę (japońską, chińską i hinduską). Rezultaty pokazały, że zróżnicowanie kulturowe i etniczne nie wpływa na ocenę atrakcyjności kobiecej sylwetki – wszędzie wybory respondentów wyglądały podobnie i potwierdzały preferowanie niskiej wartości WHR. Podobnie też za najbardziej pociągające uznawano osoby posiadające wagę ciała mieszczącą się w normie. Osoby z nadwagą postrzegane były jako mające pewne pozytywne cechy (uczciwość, wierność, uprzejmość), jednak nie jako szczególnie atrakcyjne. Osoby z niedowagą uważane były za atrakcyjniejsze niż tęgie, ale kwestionowano ich możliwą dietność³³.

³² D. Singh, *Adaptive Significance of Female Physical Attractiveness: Role of Waist-to-Hip Ratio*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1993, nr 65 (2), s. 293–307.

³³ D. Singh, S. Luis, *Ethnic and Gender Consensus for the Effect of Waist-to-Hip Ratio on Judgment of Women's Attractiveness*, „Human Nature” 1995, nr 6 (1), s. 61; S.A. Street-er, D.H. McBurney, *Waist-Hip Ratio and Attractiveness: New Evidence and a Critique of „a Critical Test”*, „Evolution and Human Behavior” 2003, nr 24 (2), s. 88–98.

Warto przy tym wspomnieć, że kwestia atrakcyjności niskiego WHR oraz niskiej i normalnej masy ciała w różnych pozaeuropejskich kulturach nie została jednoznacznie rozstrzygnięta. Za pewnik przyjmuje się preferencję dla niskiego WHR w kulturach Europy, dyskusja toczy się jednak nad wagą tego wskaźnika w zbiorowościach innego typu. Na przykład w przypadku Afroamerykanów tusza wiąże się z dodatnim stereotypem, a kobiety z nadwagą uznawane są za seksowne i interesujące³⁴. Inne badania przeprowadzone w społecznościach rozwijających się i posiadających niewiele zasobów także wykazały pozytywny związek statusu społeczno-ekonomicznego (SES) i nadwagi, a więc również korpulentnej sylwetki³⁵. Przykłady te przeczyłyby twierdzeniom o uniwersalności niskiego WHR w ocenach atrakcyjności kobiet, a zatem tezie o jego biologicznym źródle.

Aby wykluczyć ewentualne wpływy preferencji ukształtowanych w warunkach dominacji Zachodu, badacze poszukują rzadkich dziś społeczności preindustrialnych, względnie izolowanych i – mimo presji cywilizacyjnej – prowadzących dotąd tradycyjny tryb życia. Zainteresowanie wzbudzają grupy uznawane za zbieracko-łowieckie (takie jak lud Hadza w północnej Tanzanii) lub prowadzące sezonową gospodarkę wypaleniskową (np. Matsigenka z południowego Peru³⁶). Wykazano, że przynajmniej w niektórych z takich społeczności mężczyźni przy wyborze kobiet kierują się wysokim ($> 0,7$) wskaźnikiem WHR, a obecność tkanki tłuszczowej, „pulchność” czy masywną budowę i wysoką wagę oceniają jako cechy korzystnie wpływające na urodę partnerek³⁷.

W duchu ewolucjonistycznym i ekologicznym jednocześnie różnice te tłumaczone są faktem, że w społecznościach tradycyjnych ciężar ciała uznawany jest za lepszy predyktor zdrowia niż WHR. Obfita sylwetka, a zatem także obecność nadmiarowego tłuszczu, zapewnia donoszenie ciąży oraz późniejszą prawidłową laktację, zwłaszcza w sytuacji okresowych niedoborów żywności. Średni wydatek energetyczny kobiety związany z okresem ciąży i karmienia piersią obliczany jest na poziomie 180 tysięcy kalorii³⁸,

³⁴ D. Singh, *Adaptive Significance...*, *op. cit.*, s. 305.

³⁵ M.J. Tovee, V. Swami, A. Furnham (i in.), *Changing Perceptions of Attractiveness as Observers Are Exposed to a Different Culture*, „*Evolution and Human Behavior*” 2006, nr 27 (6), s. 443–456.

³⁶ D.W. Yu, G.H. Shepard Jr, *Is Beauty...*, *op. cit.*, s. 321–322.

³⁷ P.L. van den Berghe, P. Frost, *Skin Color Preference...*, *op. cit.*, s. 99.

³⁸ D. Singh, S. Luis, *Ethnic and Gender...*, *op. cit.*, s. 52.

a zatem grubsze kobiety mają lepsze warunki do utrzymania płodu i wychowania niemowlęcia.

Ponadto wskazano, powołując się na dane z rolniczych społeczności Jamajki, że kobiety z wysokim WHR mogą być częściej wybierane na żony ze względu na pozytywną korelację wysokiej wartości tego indeksu i testosteronu, co może wpływać na rodzenie przez nie większej liczby synów, na ogół bardziej pożądanym niż dzieci płci żeńskiej³⁹. Późniejsze dane zebrane wśród społeczności tradycyjnych ujawniły, że może istnieć również pozytywna korelacja pomiędzy WHR a liczbą dzieci, które urodziła kobieta – im więcej ma ona dzieci, tym bardziej wzrasta wartość tego wskaźnika. WHR w tym przypadku uznawany jest za wiarygodny sygnał odzwierciedlający historię żeńskiej reprodukcji, to znaczy liczbę dzieci urodzonych przez kobietę⁴⁰. Należy jednak wskazać, że zarówno liczba potomków kobiety, jak i preferencje dotyczące płci dziecka mogą być zmiennymi uwarunkowanymi kulturowo, związanymi ze sposobem postrzegania liczego potomstwa (na przykład jako błogosławieństwa), jego przeżywalnością czy poziomem ekonomicznym rodziny.

Wyniki referowanych wcześniej badań mogą wzmacniać tezę, że postrzeganie niskiego WHR jest kulturowo zmienne, a zbieżności w uznawaniu kobiet o niskim WHR jako atrakcyjnych są efektem westernizacji i perswazyjnego wpływu zachodnich mediów⁴¹. Badacze prowadzący badania w społecznościach tradycyjnych wskazali na fakt, że w tradycyjnych grupach kulturowych w doborze partnerów (małżonków) większą rolę niż fizyczna atrakcyjność i osobiste preferencje odgrywają interesy ekonomiczne klanów, status oraz lineaż. Ponadto w sytuacji niewielkich rozmiarów zbiorowości zarówno wiek, jak i stan zdrowia kandydatki są powszechnie znane⁴².

Niemniej obfitość ciała, a także kolor karnacji, odzwierciedlające raczej status społeczny kobiety niż jej zalety reprodukcyjne, są uznawane za te

³⁹ J.T. Manning, R.L. Trivers, D. Singh, R. Thornhills, *The Mystery of Female Beauty*, „Nature” 1999, nr 399, s. 214–215.

⁴⁰ M. Butovskaya, A. Sorokowska, M. Karwowski (i in.), *Waist-to-Hip Ratio, Body-Mass Index, Age and Number of Children in Seven Traditional Societies*, „Scientific Reports” 2017, nr 7 (1).

⁴¹ A. Wetsman, F. Marlowe, *How Universal Are Preferences for Female Waist-to-Hip Ratios? Evidence from the Hadza of Tanzania*, „Evolution and Human Behavior” 1999, nr 20 (4), s. 219–228; D.W. Yu, G.H. Shepard Jr, *Is Beauty...*, *op. cit.*, s. 322.

⁴² D.W. Yu, G.H. Shepard Jr, *Is Beauty...*, *op. cit.*, s. 322.

ze wskaźników atrakcyjności kobiet, które należą do najsilniej warunkowanych przez kulturę, a przez to wykazujących największe zróżnicowanie w badaniach między odmiennymi społecznościami⁴³.

INNE WSKAŹNIKI ATRAKCYJNOŚCI

Poza kwestią sylwetki w badaniach nad atrakcyjnością uwzględnia się także elementy fenotypu, czyli takie wskaźniki, jak karnacja skóry oraz owłosienie ciała.

W obrębie gatunku ludzkiego, podobnie jak u niektórych prymatów, wykształcił się genetycznie determinowany dymorfizm płciowy, który przejawia się między innymi inną wielkością osobników każdej z płci i różnicą w odcieniu ich skóry. Kobiety mają jaśniejszą karnację niż mężczyźni, chociaż różnice te w konkretnych populacjach mogą być słabo zarysowane⁴⁴. Istnieje kilka możliwych wyjaśnień tego stanu rzeczy. Tłumaczone jest to jako adaptacja wywołana koniecznością absorpcji promieniowania słonecznego (UV) oraz witaminy D i wapnia, niezbędnych kobietom podczas rozwoju płodu i w okresie laktacji. Inne dowody wskazują, że hormony żeńskie odpowiedzialne za płodność kobiety wpływają na produkcję melaniny w jej organizmie lub też że jaśniejsza skóra jest sygnałem neotenicznym⁴⁵. Badania prowadzone w obrębie grup etnicznych dowiodły, że kobiety częściej (w 47 na 51 badanych społeczeństwach, w 4 dalszych grupach wyniki były niejednoznaczne) wybierają mężczyzn o ciemniejszej karnacji, jednak mieszczącej się w skali fenotypowej charakterystycznej dla danej grupy. Mężczyźni z kolei woleli kobiety o jaśniejszym odcieniu skóry.

Upodobania do jaśniejszej skóry kobiet pojawiały się przed okresem kolonizacji (przykładem mogą być Aztekowie w Meksyku), występowały również w społecznościach nigdy niepodbitych przez Zachód (np. w Japonii), a także – w ujęciu historycznym – w przypadkach, gdy panujący byli ciemniejszej karnacji niż podporządkowani (Hiszpania za panowania Maurów). Ponadto na niektórych obszarach opanowanych wcześniej przez

⁴³ D.M. Buss, *Ewolucja pożądania...*, op. cit., s. 65–67.

⁴⁴ P.L. van den Berghe, P. Frost, *Skin Color Preference...*, op. cit., s. 89.

⁴⁵ P. Frost, *Human Skin-Color Sexual Dimorphism: A Test of the Sexual Selection Hypothesis*, „American Journal of Physical Anthropology” 2007, nr 133 (1), s. 780.

Europejczyków preferowanie jaśniejszej skóry u kobiet łączy się z odrzuceniem innych elementów europejskiego fenotypu, takich jak niebieskie oczy⁴⁶.

O atrakcyjności fizycznej poza bodźcami wizualnymi decydują również inne doznania sensoryczne, zapośredniczone przez zmysły dotyku (gładka, miękka skóra) i słuchu (np. miły głos) oraz wrażenia węchowe (zapach).

Zapach ciała jest uwarunkowany genetycznie i zależy głównie od metabolitów hormonów steroidowych obecnych w ciele człowieka. Pochodzi zasadniczo od substancji wytworzonych w jego skórze, które są przekształcane przez mikroflorę bakteryjną znajdującą się na zewnątrz, na ciele danej osoby. Poza tymi zależnościami jednak jest on podatny na wpływ zarówno czynników środowiskowych, jak i stanów wewnętrznych człowieka. Odzwierciedla silne emocje jednostek, takie jak radość lub strach, a także ich dietę. Tym samym jest nośnikiem komunikatów semiochemicznych (w tym feromonalnych), a zatem również tych, które informują o zdrowiu, wieku i płodności człowieka⁴⁷.

Naturalny zapach może być postrzegany jako neutralny czy korzystny lub też – jak ma to miejsce w kulturze Zachodu – może być uznany za przykry, a w efekcie – represjonowany. Można na niego wpływać przez świadomą manipulację: maskowanie lub tłumienie inną wonią, naturalną albo syntetyczną. Dotyczy to zresztą także innych czynników decydujących o postrzeganiu urody. Dbanie o atrakcyjność przybierało w przeszłości formę okiełznania ciała, to znaczy oderwania go od natury przez wprowadzenie norm i reguł zachowania mających opanować albo chociaż zamaskować ekspresję, fizjologię oraz naturalne odruchy (na przykład przez wprowadzenie zasad etykiety).

Współcześnie istnieją możliwości wpływania na atrakcyjność twarzy i całej sylwetki: od czynności pielęgnacyjnych, poprzez dobór makijażu i odpowiedniej fryzury czy koloru włosów, aż do medycznych interwencji i radykalnych modyfikacji. Działania poprawiające wygląd podejmowane są najczęściej przez kobiety. Są one interpretowane przez ewolucjonistów jako współczesny wariant strategii pozyskiwania mężczyzn. Podkreślają oni, że zabiegi poprawiające urodę, którym poddają się kobiety pragnące być „pięknymi”, najczęściej mają na celu uwypuklenie tych zalet wyglądu

⁴⁶ P.L. van den Berghe, P. Frost, *Skin Color Preference...*, op. cit., s. 98.

⁴⁷ B. Pawłowski, I. Sukiennik, *Biologia atrakcyjności ludzkiego ciała*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, op. cit., s. 263–291.

zewnątrznego, które są preferowane przez partnerów⁴⁸. Starania te mogą być także elementem rywalizacji i autoprezentacji ukierunkowanej na realizację założonych celów.

Ponadto badania przeprowadzone przez Pamelę C. Regan wykazały, że kobiety zmieniały swój wygląd poprzez makijaż w zależności od postrzegania osób, z którymi miały się spotkać. Jeżeli planowały zobaczyć się z atrakcyjną osobą tej samej lub przeciwnej płci, przygotowywały się staranniej i wykorzystywały więcej kosmetyków upiększających. Umiarkowane działania podejmowały, gdy spodziewały się spotkać kogoś mniej atrakcyjnego, zwłaszcza ocenianego tak mężczyznę. Zdaniem autorki

Wyniki tego badania dostarczają również dowodów na to, że fizyczna atrakcyjność osoby, niezależnie od tego, jak jest ona tworzona czy definiowana, służy jako silna społeczna wskazówka, która wywołuje zachowania innych. [...] Dodatkowo, zgodnie z literaturą na temat stereotypu atrakcyjności fizycznej, uczestnicy uważali również, że wysoce atrakcyjne cele były „lepsze” – to znaczy mądrzejsze, uprzejmiejsze, cieplejsze, bardziej inteligentne, bardziej towarzyskie⁴⁹.

Czynnikiem atrakcyjności mężczyzn jest również wzrost – kobiety preferują bowiem względnie wysokich mężczyzn. Wiele badań wykazało, że wysocy mężczyźni są postrzegani jako bardziej atrakcyjni przez kobiety, które rzadko wybierają partnera niższego od siebie. Z kolei w badaniach wpływu wysokości ciała kobiet na ich atrakcyjność nie uzyskano wyników jednoznacznych.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane koncepcje, zarówno kultury, jak i atrakcyjności fizycznej, w niewielkim stopniu uwzględniają stan badań oraz definicje kultury wypracowane w obrębie nauk humanistycznych i społecznych. Nauki humanistyczne odrzucają determinizm, inaczej ujmują człowieka, przypisując mu sprawczość i aktywność. Także piękno uznają za historycznie zmienny

⁴⁸ D.M. Buss, *Ewolucja pożądania...*, op. cit., s. 111.

⁴⁹ P.C. Regan, *Cinderella Revisited: Women's Appearance Modification as a Function of Target Audience Sex and Attractiveness*, „Social Behavior and Personality: An International Journal” 2011, nr 39 (4), s. 572.

konstrukt, podatny na wpływy i mody. Przedstawiciele nauk przyrodniczych zarzucają im niekiedy nadmierną fascynację różnorodnością kulturową. Chociaż różnice stanowisk są oczywiste, warto zaznaczyć elementy wspólne. Zwolennicy ewolucji wykorzystują dane etnograficzne i uwzględniają w pewnym stopniu oddziaływanie kultury. Z kolei badacze kultury wbrew powtarzanym opiniom nie koncentrują się wyłącznie na odrębnościach kulturowych, lecz poszukują także tego, co jednocześnie jest ludzkie, wyuczone i uniwersalne. Bo jak zauważył Robert Redfield: „[...] to, co jest kulturowe, nie zawsze jest różnicą”⁵⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015.
- Bal-Nowak M., „Piękny i dobry” – normatywny wzorzec kultury?, „Estetyka i Krytyka” 2004/2005, nr 7–8, s. 37–46.
- Berghe P.L. van den, Frost P., *Skin Color Preference, Sexual Dimorphism and Sexual Selection: A Case of Gene Culture Co-Evolution?*, „Ethnic and Racial Studies” 1986, nr 9 (1), s. 87–113, <https://www.doi.org/10.1080/01419870.1986.9993516>.
- Buss D.M., *Ewolucja pożądania*, przeł. B. Wojciszke, A. Nowak-Młynikowska, Gdańsk 2003.
- Buss D.M., *Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures*, „Behavioral and Brain Sciences” 1989, nr 12 (1), s. 1–49, <https://doi.org/10.1017/S0140525X00023992>.
- Buss D.M., *Strategies of Human Mating*, „Psychological Topics” 2006, nr 15 (2), s. 239–260.
- Butovskaya M., Sorokowska A., Karwowski M. (i in.), *Waist-to-Hip Ratio, Body-Mass Index, Age and Number of Children in Seven Traditional Societies*, „Scientific Reports” 2017, nr 7 (1), <https://www.doi.org/10.1038/s41598-017-01916-9>.
- Cunningham M.R., *Measuring the Physical in Physical Attractiveness: Quasi-Experiments on the Sociobiology of Female Facial Beauty*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1986, nr 50 (5), s. 925–935, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.50.5.925>.
- Danel D., Pawłowski B., *Atrakcyjność a mechanizmy doboru płciowego i teoria sygnalizacji biologicznej*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, red. B. Pawłowski, Warszawa 2009, s. 12–45.
- Dion K., Berscheid E., Walster E., *What Is Beautiful Is Good*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1972, nr 24 (3), s. 285–290, <https://doi.org/10.1037/h0033731>.
- Frost P., *Human Skin-Color Sexual Dimorphism: A Test of the Sexual Selection Hypothesis*, „American Journal of Physical Anthropology” 2007, nr 133 (1), s. 779–781, <https://doi.org/10.1002/ajpa.20555>.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260.

⁵⁰ R. Redfield, *The Universality Human and the Culturally Variable*, „Journal of General Education” 1957, nr 10 (3), s. 155.

- Hołda R., *Ciało a „usposobienie duchowe”. O fizjognomice antropologicznie*, [w:] *Kulturowe emanacje ciała*, red. M. Banaś, K. Warmińska, Kraków 2011, s. 47–57.
- Karandashev V., Fata B., *Change in Physical Attraction in Early Romantic Relationships*, „Interpersona. An International Journal on Personal Relationships” 2014, nr 8 (2), s. 257–267, <https://www.doi.org/10.5964/ijpr.v8i2.167>.
- Manning J.T., Trivers R.L., Singh D., Thornhills R., *The Mystery of Female Beauty*, „Nature” 1999, nr 399, s. 214–215.
- McCroskey J.C., McCain T.A., *The Measurement of Interpersonal Attraction*, „Speech Monographs” 1974, nr 41 (3), s. 261–266, <https://www.doi.org/10.1080/03637757409375845>.
- Pawłowski B., *Biologia atrakcyjności człowieka jako przedmiot badań naukowych*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, red. B. Pawłowski, Warszawa 2009, s. 1–10.
- Pawłowski B., Sukiennik I., *Biologia atrakcyjności ludzkiego ciała*, [w:] *Biologia atrakcyjności człowieka*, red. B. Pawłowski, Warszawa 2009, s. 262–291.
- Perrett D.I., Burt D.M., Penton-Voak I.S. (i in.), *Symmetry and Human Facial Attractiveness*, „Evolution and Human Behavior” 1999, nr 20 (5), s. 295–307, [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(99\)00014-8](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(99)00014-8).
- Redfield R., *The Universality Human and the Culturally Variable*, „Journal of General Education” 1957, nr 10 (3), s. 150–160, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163655>.
- Regan P.C., *Cinderella Revisited: Women’s Appearance Modification as a Function of Target Audience Sex and Attractiveness*, „Social Behavior and Personality: An International Journal” 2011, nr 39 (4), s. 563–576.
- Reynolds Losin E.A., Dapretto M., Iacoboni M., *Culture in the Mind’s Mirror: How Anthropology and Neuroscience Can Inform a Model of the Neural Substrate for Cultural Imitative Learning*, „Progress in Brain Research” 2009, t. 178, s. 175–190, [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(09\)17812-3](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(09)17812-3).
- Singh D., *Adaptive Significance of Female Physical Attractiveness: Role of Waist-to-Hip Ratio*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1993, nr 65 (2), s. 293–307, <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.65.2.293>.
- Singh D., Luis S., *Ethnic and Gender Consensus for the Effect of Waist-to-Hip Ratio on Judgment of Women’s Attractiveness*, „Human Nature” 1995, nr 6 (1), s. 51–65, <https://doi.org/10.1007/BF02734135>.
- Sorokowski P., *Attractiveness of Blonde Women in Evolutionary Perspective: Studies with Two Polish Samples*, „Perceptual and Motor Skills” 2008, nr 106 (3), s. 737–744, <https://doi.org/10.2466/pms.106.3.737-744>.
- Sorokowski P., Kościński K., Sorokowska A., *Is Beauty in the Eye of the Beholder but Ugliness Culturally Universal? Facial Preferences of Polish and Yali (Papua) People*, „Evolutionary Psychology” 2013, nr 11 (4), s. 907–925, <https://doi.org/10.1177/147470491301100414>.
- Streeter S.A., McBurney D.H., *Waist-Hip Ratio and Attractiveness: New Evidence and a Critique of „a Critical Test”*, „Evolution and Human Behavior” 2003, nr 24 (2), s. 88–98, [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(02\)00121-6](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(02)00121-6).
- The Question of Animal Culture*, red. K.N. Laland, B.G. Galef, Cambridge, MA 2009.
- Tovee M.J., Swami V., Furnham A. (i in.), *Changing Perceptions of Attractiveness as Observers Are Exposed to a Different Culture*, „Evolution and Human Behavior” 2006, nr 27 (6), s. 443–456, <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2006.05.004>.
- Tsukiura T., Cabeza R., *Shared Brain Activity for Aesthetic and Moral Judgments: Implications for the Beauty-Is-Good Stereotype*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2011, nr 6 (1), s. 138–148, <https://www.doi.org/10.1093/scan/nsq025>.
- Waters T., *Of Looking Glasses, Mirror Neurons, Culture, and Meaning*, „Perspectives on Science” 2014, nr 22 (4), s. 616–649, https://doi.org/10.1162/POSC_a_00152.

- Wetsman A., Marlowe F., *How Universal Are Preferences for Female Waist-to-Hip Ratios? Evidence from the Hadza of Tanzania*, „*Evolution and Human Behavior*” 1999, nr 20 (4), s. 219–228, [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(99\)00007-0](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(99)00007-0).
- Wheeler L., Kim Y., „*What Is Beautiful Is Culturally Good*”: *The Physical Attractiveness Stereotype Has Different Content in Collectivist Cultures*, „*Personality and Social Psychology Bulletin*” 1997, nr 23 (8), s. 795–800, <https://www.doi.org/10.1177/0146167297238001>.
- Wilson E.O., Lumsden Ch.J., *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge, MA 1981.
- Yu D.W., Shepard Jr G.H., *Is Beauty in the Eye of the Beholder?*, „*Nature*” 1998, nr 396 (6709), s. 321–322, <https://www.doi.org/10.1038/24512>.

BETWEEN BIOLOGY AND CULTURE. PHYSICAL ATTRACTIVENESS IN INTERCULTURAL STUDIES

Abstract: The aim of the paper is to review the most important positions on the biological, evolutionary approach to culture, and on this background, to present selected notions for physical attractiveness identified with beauty and prettiness. Proponents of these concepts mostly argue with the researchers of culture, undermining relativism and pointing out that the diversity of human groups and the canons of beauty are only a less important veil under which the universal patterns of aesthetic choices are hidden. These views have not found reflection in the mainstream of humanistic research yet, but the possible implementation of postulates to create non-anthropocentric humanities makes the main findings of evolution supporters relevant for researchers of culture.

Key words: beauty canon, evolutionism, culture, nature

ADAM ŻALIŃSKI¹

RECENZJA KSIĄŻKI
PT. *MUTUAL INTERCULTURAL RELATIONS*
(RED. J.W. BERRY, CAMBRIDGE UNIVERSITY
PRESS, CAMBRIDGE 2017)

Książka pod redakcją Johna Berry'ego to dość obszerny i szczegółowy raport z kompleksowych badań empirycznych relacji międzykulturowych w kilkunastu społeczeństwach z różnych części świata. Podobnie jak w przypadku wielu innych prac autora, główne pytanie stymulujące powstanie publikacji brzmiało: „Jak powinniśmy żyć razem?”. Można chyba śmiało stwierdzić, że jest to jeden z najbardziej aktualnych problemów w państwach zróżnicowanych kulturowo – i to z perspektywy zarówno zwykłych ludzi, jak i rządzących. Dlatego nie dziwią również liczne naukowe próby wskazania na pewne podstawowe i uniwersalne prawidłowości psychologiczne, które mogą mieć udział w procesach relacji międzykulturowych. Recenzowana praca jest przykładem takiego podejścia.

Książka składa się z 418 stron: 18 rozdziałów oraz załącznika w postaci kwestionariusza *Mutual Intercultural Relations in Plural Societies* (MIRIPS), użytego w badaniach porównawczych. Spośród 18 rozdziałów 16 zawiera wyniki badań przeprowadzonych przez kilkadziesiąt autorów w różnych państwach / na różnych terytoriach – są to: Rosja, Łotwa i Azerbejdżan (omówione łącznie w jednym rozdziale), Estonia, Finlandia, Norwegia, Niemcy, Szwajcaria, Grecja, Włochy, Malta, Portugalia, Hiszpania, Indie, Hongkong, Australia, Kanada. Daje to łącznie porównanie w 17 społeczeństwach, które cechuje zmienny poziom różnorodności kulturowej. Brakuje tu jednak choćby Stanów Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii, co redaktor

¹ Dr; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-7527-2524;
e-mail: adam.zalinski@uj.edu.pl.

sam zresztą zauważa. Pozostałe dwa rozdziały autorstwa Berry'ego to wprowadzenie do problematyki (rozdział 1) oraz podsumowanie całego projektu wraz z uwagami na temat aplikacji uzyskanej wiedzy (rozdział 18).

Przy każdym z powyższych państw/terytoriów przedmiotem oddzielnego studium są relacje międzykulturowe, przy czym analizowane są sytuacje wybranych zbiorowości mniejszościowych (np. imigranckich, mniejszości etnicznych – *heritage culture*) w danym kraju oraz grupy większościowej (narodowej). Badania mają charakter zbliżony do replikacji, należy jednak zaznaczyć, że w niektórych przypadkach w związku ze zmianami metodologicznymi (np. operacjonalizacją zmiennych), które musiały być poczynione przez badaczy w celu dostosowania do danych warunków, wyniki w poszczególnych państwach nie są ze sobą w pełni porównywalne. W tym miejscu nasuwa się stwierdzenie, że sam rozmach projektu badawczego jest ogromny. Trudno też traktować książkę jako lekturę, którą należy czytać od deski do deski, gdyż w takiej formie jest nieprzyswajalna.

W toku badań testowano trzy ogólne hipotezy: multikulturalizmu, kontaktu i integracji. Pierwsza hipoteza zakłada, że ci, którzy czują się bezpiecznie w społeczeństwie, łatwiej będą akceptować kogoś kulturowo odmiennego. Według drugiej hipotezy, kiedy ludzie angażują się w kontakt z osobami odmiennymi kulturowo, osiągną pod pewnymi warunkami (takimi jak zbliżony status grup angażujących się w relacje czy dobrowolność kontaktu międzygrupowego) wspólną akceptację. Trzecia hipoteza zakłada, że kiedy osoby czują związek ze swoją kulturą pochodzenia oraz z częścią większościową społeczeństwa, w którym żyją, to osiągną wyższy poziom dobrostanu niż w sytuacji kiedy charakteryzowałby je związek jedynie z kulturą pochodzenia lub jedynie z kulturą większościową czy też nie przejawiałyby związku z żadną z tych dwóch kultur.

W przypadku trzeciej hipotezy widać wyraźne nawiązanie do klasycznego czteropolowego modelu akulturacji Berry'ego. Ten ostatni jest bodaj najbardziej rozpowszechnionym, dyskutowanym i prawdopodobnie najczęściej empirycznie weryfikowanym teoretycznym ujęciem akulturacji. W dalszej kolejności autorzy poszczególnych rozdziałów starają się zrozumieć charakter tych obustronnych relacji grup narodowych i mniejszościowych oraz umieścić je w szerszym kontekście, obejmującym wielorakie uwarunkowania typowe dla danego państwa, społeczne praktyki, historię relacji międzykulturowych czy przyjazność polityki względem różnorodności. Te ostatnie czynniki są tłem do interpretacji wyników badań psychologicznych.

W efekcie rezultaty mogą posłużyć do stworzenia lepszych polityk wielokulturowości w krajach, gdzie są one szczególnie potrzebne.

Warto tylko krótko nadmienić, że pośród bardzo wielu innych ustaleń diskutowanych na łamach książki przywołane trzy hipotezy zyskały poparcie w toku badań empirycznych, co nie znaczy, że potwierdzone zostały w każdym przypadku. Stało się tak, gdyż na przykład wspomniany już szereg zmiennych kontekstowych, działających oddzielnie lub wchodzących między sobą w interakcje, mógł zaważyć na uzyskanych wynikach. Autorzy poszczególnych rozdziałów, przedstawiając lokalne sytuacje, posiłkowali się faktami z historii czy przywoływali dane zastane, np. aktualne i archiwalne oficjalne dane statystyczne, indeksy dotyczące różnorodności kulturowej czy polityki wielokulturowej. Dokonywano więc każdorazowo prób szerokiej interpretacji uzyskanych wyników. Według redaktora tomu twierdzenie o uniwersalności badanych tu zjawisk jest jednak obecnie przedwczesne (s. 383–385). Oznacza to między innymi, że problemy związane z różnorodnością są trudne do skutecznego zaadresowania, nawet badawczego, a tym bardziej praktycznego. Oczywiście na udowodnienie tego nie potrzeba przeprowadzać tak szeroko zakrojonych badań, gdyż już obserwacja średnio zaangażowanego „człowieka z ulicy” pozwala na podobne wnioski. Omawiany projekt badawczy i książka na nim oparta dostarczają jednak szeregu dużo bardziej subtelnych spostrzeżeń (np. rozdział 18).

Z tych i innych badań dotyczących kontaktów międzygrupowych, w tym kontaktów międzyetnicznych, np. obejmujących uniwersalność i jednocześnie nieuchronność stereotypów czy etnocentryzmu, płyną również inne wnioski praktyczne, te szczególnie ważne dla zwykłego człowieka. Jeśli przybysz chce czuć się dobrze w nowym otoczeniu kulturowym, to powinien wybrać strategię polegającą na pozostaniu przy swojej kulturze i społeczności, ale jednocześnie starać się być zaangażowanym w życie społeczeństwa większościowego. Jest to nic innego jak akulturacyjna strategia integracji, potencjalnie korzystna zarówno dla imigrantów, jak i dla społeczeństwa przyjmującego. Nie każda jednak grupa większościowa jest gotowa na wykorzystanie tego potencjału i w związku z tym nie każdy kraj jest dobrym schronieniem dla odmiennych kulturowo przybyszów. Wyłania się z tego wskazówka dla osób, które chcą zmienić państwo zamieszkania lub muszą to uczynić, a mogą jednocześnie dokonać wyboru w zakresie miejsca docelowego. Jest to zalecenie omijania tych krajów, w których łatwo o rasizm i postawy ksenofobiczne. Nie oznacza to, że zmiany w zakresie

praktyki społecznej i prawa sprzyjające odejściu od asymilacji na rzecz bardziej sprzyjających rozwiązań nie są możliwe, gdyż łatwo przytoczyć przykłady (choćby Kanady), gdzie korzystne przeobrażenia się dokonały. Równocześnie jednak znane są sytuacje, gdzie na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat należy mówić o regresie w tej materii (np. w Holandii). Argumenty płynące z badań w tym projekcie lub podobnych mogą stać się podstawą polityki opartej na dowodach (*evidence-based policy*), które same w sobie mogą przecież pozostać zignorowane pod naciskiem innych czynników kształtujących politykę, jak choćby opinia publiczna, ideologia polityczna czy dostępne zasoby (zob. rozdział 18). Potrzebnych jest bowiem wiele sprzyjających okoliczności, aby mogła zaistnieć zmiana w zakresie praktyki wielokulturowości.

Recenzowana książka to cenny wkład do naukowej debaty o wielokulturowości. Jest tak przede wszystkim dzięki nagromadzeniu szeregu dowodów empirycznych z kilkunastu krajów oraz dzięki poddaniu ich wnikliwej dyskusji.

TADEUSZ PALECZNY¹

**RECENZJA MONOGRAFII ZBIOROWEJ
POD REDAKCJĄ MONIKI BANAŚ
PT. *KOBIETY W POLITYCE*
(KSIĘGARNIA AKADEMICKA, KRAKÓW 2018)**

Po pierwszej pobieżnej lekturze tekstu recenzowanej monografii natychmiast, niemal automatycznie, zrodziło się we mnie kilka refleksji. Być może uwarunkowane są one kulturowo, może wynikają – używając kolokwializmu – z niepokoju etycznego związanego z udziałem i rolą kobiet w życiu publicznym, jaką wyznaczali im wcześniej mężczyźni. Być może z diagnozy istniejącego stanu rzeczy, polegającej na stwierdzeniu faktu, że chyba nikomu nie wpadłoby do głowy opracowanie tomu zatytułowanego *Mężczyźni w polityce*. Wydaje się bowiem oczywiste, że jest to sfera życia publicznego opanowana i zdominowana przez reprezentantów jednej płci. Natychmiast rodzi się jednak kolejna wątpliwość. Czy tak jest rzeczywiście? Czy sfera władzy jest z natury rzeczy zmaskulinizowana i kobiety odgrywają w niej drugorzędną rolę?

Od razu także rzuca się w oczy, że książka napisana jest wyłącznie przez kobiety. Zatem dla kogo? Dla samych siebie? A może jej cel jest bardziej dalekosiężny i przewrotny? Czy ma służyć w jakiejś, nawet bardzo małej mierze poprawie samopoczucia autorek, czy też prowadzić do opisu i wyjaśnienia miejsca i znaczenia kobiet w polityce? Jak rozumianej polityce? Czy ma to być studium historyczno-porównawcze czy też diagnoza istniejącego aktualnie stanu rzeczy?

Nie ukrywam, że już ten wstępny zestaw pytań i indeks problemów mocno mnie zaintrygował. Kwestia miejsca kobiet w życiu publicznym jest dyskutowana, najczęściej w pełnej emocji atmosferze, od co najmniej

¹ Prof. dr hab.; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-7272-8864; e-mail: tadeusz.paleczny@uj.edu.pl.

stulecia. Faktem jest również, że debaty te inicjowały przeważnie same kobiety, domagając się dla siebie większej uwagi, udziału i znaczenia w sferze publicznej. Od razu zatem pojawia się pokusa, aby zaliczyć ten tom do nurtu feministycznej, czy raczej już postfeministycznej krytyki różnych, także późnych, nowożytnych wersji patriarchy.

Już pierwsza lektura pozwoliła mi na odpowiedź na większość tych pytań. Zestaw autorek, reprezentujących różne dyscypliny nauk społecznych i humanistycznych, wskazuje na dobrze przemyślany projekt naukowy, polegający na poszukiwaniu przyczyn i następstw aktywności kobiet w polityce w różnych kręgach kulturowych, systemach społecznych i politycznych. Tom ma z całą pewnością charakter interdyscyplinarny oraz międzynarodowy, z tendencją do międzykulturowości. Zawiera pozornie odległe od siebie przejawy obecności kobiet w publicznej sferze aktywności, ich chęci i aspiracji do uczestnictwa w sprawowaniu władzy i do wpływania na własne losy. Teksty łączy jednak wspólna orientacja teoretyczna, polegająca na opartej na dobrym warsztacie naukowym krytycznej analizie kontekstu kulturowego i społecznego roli kobiet w polityce.

Publikację otwiera stosunkowo obszerny wstęp autorstwa redaktorki tomu, Moniki Banaś. Sposób podejścia do problematyki oparty został na przekonaniu o konieczności zapewnienia równorzędności i symetrii relacji płciowych i połączony z chęcią zrozumienia przyczyn ich braku. Sama Monika Banaś daje wyraz swojemu stanowisku, pisząc we wprowadzeniu:

Skromna obecność, a raczej wyrazista nieobecność kobiet w polityce ma wiele przyczyn, z których jedna wydaje się szczególnie istotna dla zrozumienia istoty problemu – uwarunkowania, a ściślej warunki uprawiania polityki: reguły, zwyczaje i obyczaje rządzące tą publiczną sferą. Nierzadko sprowadzające się do pozbawionej subtelności rywalizacji (czytaj: brutalnej walki), zniechęcają kobiety do aktywnego politycznego uczestnictwa. Programy edukacyjne, rekomendacje instytucji międzynarodowych i finansowanie projektów służących mobilizacji kobiet jako aktorek, a nie statystek sceny politycznej wydają się niewystarczające. Należy zatem zadać pytanie – dlaczego? Czy problemem jest zbyt mały zasięg owych programów, zbyt małe nagłośnienie problemu, czy może umocowane w sferze kulturowo-światopoglądowej przekonanie o tym, że głos kobiety jest mniej ważny, mniej rozsądny, a więcej emocjonalny, czy mniej konkretny i merytoryczny? (s. 8)

Deklaracja intencji inicjatorki tomu została w dużym stopniu zrealizowana w tekstach dziesięciu autorek poszczególnych rozdziałów monografii.

Pierwszy z nich, przygotowany przez Monikę Ślufińską, nosi tytuł *Kobiety i władza jako sfera zainteresowania polskich ośrodków eksperckich*. Badaczka podnosi w nim problem politycznej roli i reprezentacji kobiet w działalności ośrodków mających wpływ na kształtowanie reguł i mechanizmów partycypacyjnych w polityce, także poprzez wywieranie nacisku na ośrodki władzy i mass media. Zdaniem autorki znacząco na funkcjonowanie sceny politycznej, zasad partycypacji i postrzegania roli kobiet w strukturach władzy wpływają ośrodki eksperckie, zwane think tankami. W wielu krajach, głównie o utrwalonych wzorach demokracji zachodniej, istnieją i funkcjonują liczne podmioty organizacyjne ułatwiające aktywizację kobiet w szeroko rozumianej polityce publicznej. Autorka przejrzysto ukazuje tło społeczne i polityczne, jak również kulturowy kontekst obecności problematyki kobiecej w działalności, w tym w procedurach finansowania i funkcjonowania think tanków w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Republice Federalnej Niemiec, Wielkiej Brytanii i we Francji. Przechodząc na grunt polski, badaczka formułuje bardziej krytyczne opinie. Nieliczne organizacje ekspercko-doradcze w Polsce, takie jak Instytut Obywatelski czy Centrum im. Ignacego Daszyńskiego, próbują czynnie wpływać na wzrost obecności i aktywności polskich kobiet w życiu politycznym. Jest ich jednak zdaniem Ślufińskiej zbyt mało, są za mało widoczne i znaczące poza środowiskami o orientacji liberalno-lewicowej. Przyczyny niewielkiego znaczenia polskich, raczkujących dopiero think tanków na scenie politycznej wynikają według autorki z młodych stosunkowo struktur demokratycznej władzy, z niedojrzałości i braku doświadczeń elit politycznych, wyrastających na gruncie ubogiej, krótko kształtowanej kultury politycznej społeczeństwa obywatelskiego. Monika Ślufińska zwraca zarazem uwagę na podłoże ideologiczne różnicujące postawy wobec aktywności kobiet w polityce, które konstytuując centra kierownicze partii, wywierają wpływ na realną politykę wobec kwestii kobiecych, teorii gender, różnic płciowych i ich etycznych oraz religijnych uwarunkowań. Nie można nic zarzucić logiczności i przejrzystości tego rozdziału, strukturze wywodu, jak również sposobowi opisu oraz argumentacji, ukazującej asymetrię obecności kobiet w działalności think tanków.

Kolejna autorka, Magdalena Danek, prezentuje artykuł pt. *Kobiety jako komentatorki życia publicznego w polskich programach publicystycznych*. Jest to jeden z trzech tekstów, oprócz dwóch poprzednich, omawiający miejsce kobiet polskich w polityce. Pozostałe dotyczą różnych aspektów i form uczestnictwa kobiet w politycznej sferze aktywności w innych krajach

i kręgach kulturowych. Jest to warta podkreślenia międzynarodowa, wielokulturowa tematyka tomu, pozwalająca na nieuniknione, choć nieobecne w tomie próby podejmowania studiów porównawczych. Autorka formułuje uzasadniony jej zdaniem stanem rzeczy sąd o niskiej statystycznie stopie obecności kobiet na eksponowanych stanowiskach politycznych. Niedobór i brak reprezentatywności rzeczywistej roli kobiet w przestrzeni publicznej pogłębiają według niej mass media, przyczyniające się do upowszechnienia przekonania o mniejszej ich roli i znaczeniu w strukturach władzy. Analizując polskie programy publicystyczne, Danek prezentuje ilościową charakterystykę programów emitowanych w czasie największej oglądalności. Wynik tych badań wskazuje na najwyżej 20-procentową reprezentację kobiet w dyskusjach czy debatach medialnych w charakterze komentatorek i ekspertek bądź też reprezentantek władzy politycznej. Konkluzje autorki wydają się oczywiste. Poziom maskulinizacji sfery politycznej w Polsce jest wyjątkowo wysoki i niewielki udział kobiet w kształtowaniu opinii publicznej poprzez mass media oddaje tylko ogólniejszą, powszechniejszą tendencję.

Trzeci z kolei rozdział, którego autorką jest Agnieszka Łukasik-Turecka, nosi tytuł *Obecność kobiet w nieodpłatnych audycjach wyborczych radia publicznego na przykładzie wyborów do PE na Lubelszczyźnie w 2014 roku*. Jest to materiał zbieżny w dużym stopniu z poprzednim w sferze konkluzji, podejmujący zagadnienie stopnia reprezentatywności kobiet w szczególnym rodzaju aktywności politycznej, jakim jest partycypacja w procedurach wyborczych do Parlamentu Europejskiego w 2014 roku na Lubelszczyźnie. Tekst jest prezentacją analizy ilościowej składu i potencjału politycznego członkiń komitetów wyborczych delegujących kandydatów do Parlamentu Europejskiego. Wynik tych zestawień i prezentacji wskazuje na nierówny dostęp do możliwości promocji kobiet w tych wyborach, pociągający za sobą obniżenie ich szans na pozytywny wynik wyborczy. Tekst wpisuje się w tematykę tomu i uzasadnia zarówno tytuł, jak sposób podejścia do ujęcia problemu.

Następny artykuł dotyczy udziału kobiet w polityce współczesnej Grecji. Akurat historia tego kraju pełna jest spektakularnej – poczynając od Lizystraty – obecności kobiet w życiu publicznym. Tekst pt. *Kobiety w polityce współczesnej Grecji*, którego autorką jest Iwona Jakimowicz-Pisarska, otwiera część tomu poświęconą miejscu i roli kobiet w polityce poza Polską. Kultura polityczna Grecji, stanowiąca jeden z filarów europejskiej, zachodniej cywilizacji i zasad demokracji, nie odbiega obecnie – jak dowodzi

autorka – od wzorców patriarchalnego, zmaskulinizowanego modelu władzy politycznej. Niski poziom aktywności kobiet w sferze polityki w Grecji pogłębiony jest zdaniem badaczki przez kryzys społeczny i finansowy kraju. Tekst, podobnie jak poprzednie, wskazuje na asymetryczny, nierówny udział kobiet w polityce, nieprzekraczający podobnie jak w innych przypadkach progu 20-procentowego.

Identyczny niemal w konkluzjach i analizie przyczyn jest kolejny rozdział, autorstwa Ewy Bujwid-Kurek, zatytułowany *Kobieta albańska w Kosowie – między prawem stanowionym a prawem zwyczajowym*. Tekst ma charakter opisowo-analityczny: poświęcony został charakterystyce stanu prawnego i przeglądowi najważniejszych aktów normatywnych obowiązujących w Republice Kosowa, regulujących udział kobiet w życiu publicznym. Najważniejsze akty prawne obowiązujące w państwie oraz regulujące prawa i obowiązki obywatelskie spełniają standardy wynikające z demokracji. Silne ciążenie tradycji prowadzi do nakładania się na siebie w tym kraju dwóch porządków normatywnych: prawa zwyczajowego, określanego jako *Kanun*, i formalno-instytucjonalnego, konstytucyjnego. Niezależnie od istniejących reguł prawnych ciążenie zwyczaju, tradycji bywa przeszkodą w stosowaniu i praktykowaniu reguł prawnych. Tradycja podtrzymuje uprzywilejowaną rolę mężczyzn, akceptowaną powszechnie także przez kobiety. Religijne, islamskie podłoże tego stanu rzeczy prowadzi do konkluzji, że mała aktywność kobiet w polityce Kosowa posiada korzenie kulturowe. Zmiana politycznego statusu i położenia kobiet wydaje się zatem w Kosowie niemożliwa bez głębokiej reorientacji wartości i norm kulturowych, w tym religijnych i obyczajowych. Podobnie jak w przypadku omówionych już rozdziałów mam nieodparte wrażenie, że tekst podporządkowany jest, jak w celowym przedsięwzięciu, uzasadnieniu z góry przyjętej tezy o nierówności płciowej w polityce. Wrażenie to jednak posiada uzasadnione nie tyle perspektywą metodologiczną, ile faktycznym stanem rzeczy przyczyny. I jako męski recenzent nie potrafię się powstrzymać przed poczuciem winy.

Na podłoże kulturowe nierównej partycypacji kobiet w polityce, co jest już normą w tym tomie, wskazuje także Ewa Trojnar w artykule pt. *Droga kobiet do polityki na Tajwanie w kontekście wyborów powszechnych w 2016 roku*. Jest to interesujący tekst, opisujący i analizujący następstwa zderzenia dwóch systemów myślowych i modeli ideologicznych. Jeden z nich wyrasta na gruncie tradycyjnej, konfucjańskiej, konserwatywnej myśli politycznej, wykluczającej kobiety z udziału w polityce, drugi jest wnoszony przez

prozachodnie, demokratyczne, liberalne elity, krytyczne wobec chińskiego dziedzictwa kulturowego. Autorka wyjaśnia warunki społeczne, w jakich nastąpiła modernistyczna reorientacja, prowadząca do otwarcia sfery publicznej dla kobiet. Nie zmienia to jednak ostatecznie faktu, że nawet w sytuacji, gdy urząd prezydenta w tym kraju sprawuje kobieta – reprezentantka starej elity rodowej, liczba kobiet na stanowiskach państwowych nie wzrasta. To dojrzały tekst, pasujący do tematyki tomu, wychodzący poza europejskie standardy prawne i kulturowe.

Wywód Joanny Wardęgi pt. *W poszukiwaniu połowy nieba – kobiety w polityce Chin* dotyczy tego samego obszaru cywilizacyjnego, co poprzedni. Autorki reprezentują podobną szkołę teoretyczną i metodologiczną, wywodzą się z tego samego ośrodka naukowego i należą do nowego, młodego pokolenia badaczy znających doskonale kraje, które opisują. Nawet dla zwykłego laika jest oczywiste, że rzeczywistość społeczna i kulturowa Chin wyrasta z bardzo bogatej, trwałej i silnej tradycji, której częścią jest także w dużej mierze kultura Tajwanu. Jest to kolejny krąg kulturowo-cywilizacyjny podporządkowany patriarchalnemu modelowi strukturalnemu, w którym kobiety mogą uczestniczyć w życiu politycznym w ograniczonym i ściśle reglamentowanym zakresie, zwykle w związku z przynależnością do określonych grup rodowych i kategorii społecznych.

Kolejny tekst poświęcony jest miejscu kobiet w politycznym systemie Stanów Zjednoczonych. Kraj ten był jednym z pionierskich w staraniach kobiet o równouprawnienie. Elżbieta Wiącek, autorka rozdziału zatytułowanego *Amerykańskie sufrażystki i Irokezi, czyli historia o tym, jak kontakty międzykulturowe ze społecznością indiańską zainspirowały ruch o równouprawnienie kobiet w USA*, włącza się w dominujący w tomie dyskurs, śledząc proces kobiecego buntu wobec podstaw amerykańskiej i chrześcijańskiej zarazem odmiany patriarchy. Wiącek uwzględnia w swojej analizie mało znane w Polsce, mocno eksponowane w Ameryce elementy obywatelskiego nieposłuszeństwa, wyrastające na gruncie kontestacji etnicznej i kobiecej. To wartościowy tekst, rozszerzający zakres problemowy i terytorialny wywodu, należący do krytyczno-konstruktywnej metodologii i podłoża teoretycznego wspólnego dla wszystkich autorek tomu.

Nie dziwi zatem, że kolejny, przedostatni tekst, dotyczący położenia i roli kobiet w sferze publicznej w Turcji, prowadzi do podobnych wniosków i uogólnień. Jego autorka, Filiz Sulejman-Srokosz, podejmuje ten wątek w rozdziale zatytułowanym *Tureckie pracownice seksualne w drodze do parlamentu*. Znająca dobrze język i kulturę Turcji autorka ukazuje,

podobnie jak wcześniej miało to miejsce w odniesieniu do Tajwanu, Grecji, Polski i innych krajów, sprzeczności i bariery kulturowe i prawne wynikające we współczesnej Turcji ze zderzenia dwóch systemów ideologicznych: tradycyjnego, religijnego, islamskiego, i nowoczesnego, świeckiego, wywodzącego się z kulturowych i cywilizacyjnych zmian wprowadzonych przez Kemala Atatürka na początku XX wieku. Autorka opisuje ów proces, prowadzący do częściowej emancypacji kobiet, nie pomijając także negatywnych przejawów i następstw zderzenia kulturowego.

Ostatni tekst, *Ellen Key i szwedzki „dom ludu” (folkhemmet)*, autorstwa redaktorki całego tomu, wnosi wiele optymizmu i nadziei na pozytywne przemiany, prowadzące do realnego, a nie jedynie deklarowanego równouprawnienia kobiet w każdej sferze życia publicznego, nie tylko w polityce. Monika Banaś przywołuje przeciwną do większości opisanych tradycję społeczną, w której inny model roli kobiet w życiu publicznym i koncepcję ich równouprawnienia kreśli Ellen Key, szwedzka działaczka społeczna przełomu wieków XIX i XX. Koncepcja ta stała się podstawą nowego porządku społecznego, a także politycznego, zwanego *folkhemmet* (szw. „dom ludu”). Udany, funkcjonujący w krajach nordyckich model politycznej partycypacji w socjaldemokratycznym ustroju politycznym prowadzi do rzeczywistego, a nie tylko normatywnego równoprawnego udziału kobiet i mężczyzn w systemie politycznym. Artykuł zamykający tom przedstawia pozytywną wizję systemu społecznego i politycznego, w którym kobiety na równi z mężczyznami uczestniczą w życiu politycznym. Tekst reprezentuje, tak jak pozostałe, wysoki poziom merytoryczny i udanie wpisuje się w tematykę i problematykę tomu.

Publikację zamyka bibliografia oraz indeks nazwisk. Monografia stanowi kompletną, spełniającą rygory metodologiczne i warsztatowe, jednorodną tematycznie całość. Problematyka tomu, sposób jej prezentacji, widoczny w całej monografii zamysł opisowo-diagnostyczny i teoretyczny uzasadniają merytoryczną wartość i wagę pozycji. Nie sposób zarazem pozbyć się wrażenia niedosytu. Tom mógłby być obszerniejszy, objąć większą liczbę krajów, systemów politycznych, kultur i cywilizacji. Nie zmienia to jednak faktu, że udziałowi kobiet w polityce należy poświęcić więcej miejsca, uwagi – i że recenzowana monografia jest dobrym punktem wyjścia do kontynuowania tego dyskursu, może jednak – na wzór szwedzki – także z udziałem mężczyzn. Publikacja zapełnia lukę na rynku wydawniczym i powinna zostać dostrzeżona i wzbudzić reakcję szerszego grona odbiorców. Także spoza środowiska akademickiego.

JAROSŁAW ROKICKI¹

**RECENZJA KSIĄŻKI WIESŁAWA GUMUŁY
PT. *TEORIA OSOBLIWOŚCI SPOŁECZNYCH.*
ZASKAKUJĄCA TRANSFORMACJA W POLSCE
(WYDAWNICTWO NAUKOWE SCHOLAR,
WARSZAWA 2008)**

Książkę Wiesława Gumuły, wydaną w roku 2008 (liczącą 323 strony) przeczytałem stosunkowo niedawno, bo w roku 2018. Mimo że od daty publikacji minęło już dziesięć lat, zdecydowałem się na napisanie recenzji. Decyzja ta wynika z kilku powodów.

Po pierwsze, poza fragmentem recenzji wydawniczej Piotra Sztompki na czwartej stronie okładki nie udało mi się znaleźć ani w piśmiennictwie naukowym, ani w publicystyce innej recenzji. Może to świadczyć o braku szerszej dyskusji publicznej nad recenzowanym dziełem, a zgodnie z tym, co napisał Piotr Sztompka, a także z moim osobistym przekonaniem, praca Wiesława Gumuły w pełni na to zasługuje. Po drugie, trochę wbrew tytułowi jest ona przede wszystkim opisem i dogłębną analizą transformacji ustrojowej społeczeństwa polskiego, a dopiero potem, co zresztą nie umniejsza jej znaczenia, prezentacją teorii osobliwości społecznych. Po trzecie, biorąc pod uwagę nieuchronne skłonności do pozycjonowania wyników prac naukowych w naukach społecznych według współrzędnych wyznaczanych przez ideologie polityczne, recenzowaną książkę uważam za stosunkowo najmniej stroniczą spośród znanych mi innych polskich i zagranicznych opracowań naukowych i publicystycznych dotyczących komunistycznej zmiany systemowej. Po czwarte, Autor podejmuje się analizy transformacji społeczeństwa polskiego na możliwie najbardziej ogólnym

¹ Dr hab., prof. KAAFM; Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego;
ORCID: 0000-0002-5156-8208; e-mail: urrockick@cyf-kr.edu.pl.

poziomie jego funkcjonowania, który uwzględnia perspektywę ustrojową. Ta zaś mieści w sobie perspektywy struktury społecznej i działania społecznego, które realizują się w wymiarze aksjonormatywnym i mentalnym (czyli należącym do niewymienionej osobno kategorii kultury), a także w obrębie systemów interakcji i interesów społecznych.

Za najważniejsze determinanty tożsamości strukturalnej ustroju (systemu) społecznego Gumuła uznaje (1) wartości i normy danej zbiorowości, (2) wizje i obrazy świata społecznego podzielane przez członków tej zbiorowości, (3) konfiguracje wzajemnych oddziaływań i styczności oraz (4) sieci „dystansów społecznych pod względem dostępu do dóbr niezbędnych do przetrwania oraz do osiągnięcia i utrzymania pozycji społecznej”².

Te cztery wymiary struktur systemowych są jednocześnie ramą opisu i analizy procesu zmiany (transformacji) ustrojowej, w całym opracowaniu rozpostartego pomiędzy okresem „największej spójności i spoistości systemu”³ socjalistycznego (przypadającym na połowę lat 70. XX wieku) a zakończeniem prac nad książką w roku 2007, w sytuacji niestabilnej równowagi środkowoeuropejskiego kapitalizmu po komunizmie, którą najcelniej oddaje metafora przebrania się społeczeństwa polskiego w „przenicowane szaty ustrojowe, gdy Zachód już obnosi się w nowych, jeszcze niekompletnych częściach garderoby, nazywanych między innymi globalizacją i ponowoczesnością”⁴.

W stosunku do następnego kluczowego pojęcia – transformacji – Autor stosuje podejście znane od wieków (przynajmniej od wariabilizmu Heraklita), ale w kontekście analizy rozpadu systemu socjalistycznego nader oryginalne, ponieważ nieoczekiwane. Mimo że opis przemian w Polsce buduje Gumuła w narracji chronologicznej, to próżno tu szukać ostrych, jednoznacznych cezur pomiędzy kolejnymi etapami zmiany. Nie ma także rewolucji. Transformacja jest tu widziana jako proces będący jednością ciągłości i zmiany, a więc ma ona charakter dialektyczny, wzorowany na zasadzie *panta rhei* Heraklita raczej nieświadomie, ale na pewno świadomie na zaczerpniętych z materializmu dialektycznego prawach: przechodzenia ilości w jakość oraz ścierania i przenikania się przeciwieństw. Transformację ustrojową można tu porównać do przeobrażeń zupełnych (*holometabolia*),

² W. Gumuła, *Teoria osobliwości społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce*, Warszawa 2008, s. 22.

³ *Ibidem*, s. 67.

⁴ *Ibidem*, s. 302.

charakterystycznych dla rozwoju niektórych grup owadów – np. motyli i ciem. Z jaja wykluwa się gąsienica, która gdy dojrzeje, przekształca się w poczwarkę, a ta – w zupełnie odmiennego od swych postaci w poprzednich stadiach skrzydlatego motyla (imago).

Wielu z nas ma kłopot z tym, czy gąsienica jest motylem bądź ile jest gąsienicy w finalnym stadium imago. Podobne kłopoty mieli analitycy zmiany systemowej po upadku komunizmu, kiedy próbowali znaleźć granicę pomiędzy socjalizmem/komunizmem a kapitalizmem. Podręcznym narzędziem uniknięcia problemu stała się kategoria postkomunizmu, do dzisiaj zatruwająca dyskusję o transformacji ustrojowej, podobnie jak wątpliwości na temat tego, czy na szczątkach komunizmu ukształtował się rzeczywisty kapitalizm, a jeśli nie, to co właściwie powstało. Metodologia przyjęta przez Wiesława Gumułę pozwoliła nie tylko na uniknięcie wspomnianych dylematów, ale także na oczyszczenie opisu ze zdań oceniających, a jednocześnie pozycjonujących Autora po jednej ze stron politycznego w swej istocie sporu.

Trzecim filarem konstrukcji książki jest pojęcie „osobliwości”, przeciwstawianej „typowości” czy „pospolitości”. Osobliwości uwidaczniają się przede wszystkim w relacji do danego obiektu: dana cecha może być osobliwa w odniesieniu do A, ale jednocześnie typowa dla B. W ujęciu socjologicznym osobliwości są „faktami społecznymi o charakterze mentalnym, normatywnym, interakcyjnym lub stratyfikacyjnym”⁵. Pełnią różne ważne funkcje w systemie społecznym. Są anomaliami wymuszającymi na systemie działania stabilizujące, wentylami bezpieczeństwa rozładowującymi napięcia „w rodzących się strukturach pospolitych”⁶, ale przede wszystkim są głównymi motorami zmian wewnątrzsystemowych, inicjują je i modyfikują ich przebieg. W zaproponowanej przez Wiesława Gumułę teorii osobliwości systemowych, której obszerny i erudycyjny wykład znajdujemy w rozdziale I, są one najważniejszym czynnikiem dynamiki transformacji ustrojowej w Polsce, jej dostrzegalnych prawidłowości, ale także zaskakujących zwrotów. Autor twierdzi: „U podstaw takiego przebiegu transformacji leżą – co chciałbym podkreślić raz jeszcze – struktury osobliwe”⁷.

„Płynna rzeczywistość” transformacji – by użyć terminu Zygmunta Bauman – widoczna jest w tytułach poszczególnych rozdziałów książki.

⁵ *Ibidem*, s. 32.

⁶ *Ibidem*, s. 42.

⁷ *Ibidem*, s. 50.

Po I rozdziale, definiującym kluczowe pojęcia teoretyczne i metodologiczne, mamy rozdział, który opowiada o „kiełkowaniu” transformacji ustrojowej w Polsce w pierwszej połowie lat 70. ubiegłego wieku, będącej jednocześnie okresem „największej spójności i spoistości systemu”⁸, a następnie rozdział III, obejmujący lata 1976–1983, w którym cechy ustrojowe ulegają „dekompozycji”. W rozdziale IV, charakteryzującym lata 1984–1994, mamy opis mnożenia się i kumulacji osobliwości oraz konsekwentnego budowania instytucji nowego ustroju, ukoronowanego przeprowadzeniem referendum decydującego o wejściu Polski do Unii Europejskiej. To ostatnie wydarzenie miało znaczenie jak najbardziej realne (dla gospodarki, rozwoju demokracji, wymiany myśli itp.), ale też symboliczne. Stało się bowiem dość powszechnie (choć nie przez wszystkie siły polityczne) akceptowaną cezurą, wyznaczającą – jak się wydawało – ostateczne zerwanie z systemem komunistycznym. Rozdział V opisuje „społeczeństwo po przejściach” i kończy się na roku 2007, co nie wynikało z jakiegoś szczególnego wydarzenia, ale z woli Autora, który wówczas postanowił zamknąć swą książkę⁹. Cezury, w jakich zostały umieszczone poszczególne rozdziały, zostały wymuszone raczej przez założony tryb narracji niż wewnętrzną logikę zmian. Są nimi, jak możemy zobaczyć, wydarzenia polityczne (przejęcie władzy przez ekipę Edwarda Gierka, zakończenie stanu wojennego, wejście Polski do Unii Europejskiej) nadające się do rozgraniczania ze względu na swoją widoczność i zdolność przyciągania uwagi ludzi.

Transformacja ustrojowa w ujęciu Wiesława Gumuły nie jest więc ani rewolucją, ani radykalną zmianą, nie jest też zmienną dyskretną. Stary system nosi zagnieżdżone w sobie jako osobliwości zarodki systemu nowego. Osobliwości starego systemu stają się „typowościami” nowego. Dynamika ruchu skierowana jest z zawsze znanego punktu „od” i biegnie w stronę wyobrazonego „do”. Rzadko jednak tam dociera, ponieważ „do” też jest w ruchu i stan, do którego system ostatecznie dochodzi, najczęściej daleki jest od wcześniejszych wyobrażeń. Kapitalnym przykładem ironicznego charakteru historii jest przywołana przez Autora Ustawa o Naczelnym Sądzie Administracyjnym ze stycznia 1980 roku, a więc uchwalona jeszcze przed porozumieniami sierpniowymi, umożliwiającymi powstanie NSZZ „Solidarność”. Dając możliwość kwestionowania decyzji administracyjnych,

⁸ *Ibidem*, s. 67.

⁹ Mam nadzieję, że nie zaniechał obserwacji i zbierania materiałów dotyczących późniejszych zmian.

wykraczała ona poza typowość systemu. Wprowadziła ją systemowa władza ustawodawcza, która zapewne nie spodziewała się, że wkrótce prawo to stanie się jednym z istotnych i całkowicie legalnych narzędzi rozbijających jednokierunkowy i dotychczas niepodważalny system decyzyjny i egzekucyjny PZPR.

Teoria osobliwości społecznych jest niemal wyłącznie skoncentrowana na wewnętrznej dynamice systemu. Daje to Autorowi komfort stoickiego spojrzenia z perspektywy wieży z kości słoniowej i uniknięcia uwikłania się w spory ideologiczne o przebieg i ocenę polskiej transformacji. Widzi on dynamiczne zmiany i po stronie ludzi, i po stronie instytucji starego systemu oraz jego adwersarzy. Protesty 1976 roku w Radomiu i Ursusie i represyjna reakcja władz, reformy Messnera i Wilczka, strajki roku 1980 i powstanie „Solidarności”, stan wojenny, rozmowy okrągłego stołu, wybory 4 czerwca 1989 roku, reformy Balcerowicza oraz inne wydarzenia i procesy tamtych lat mieszczą się w obrębie dynamicznie zmieniającego się systemu ustrojowego Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, a później Rzeczypospolitej Polskiej. Wiesław Gumuła ma z pewnością pełną świadomość jakościowej zmiany, ale również kontynuacji, a w konsekwencji obecności osobliwych dla starego systemu prekursorskich zaczątków nadchodzącego nowego, równoległego przeplatania się czynników, które ludzki rozum rozpozna jako byty rodzajowo odrębne¹⁰.

Skupienie się na wewnętrznych czynnikach i mechanizmach transformacji ma jednak swoją cenę. Jest nią pominięcie stymulantów i modyfikatorów zewnętrznych – kontekstu międzynarodowego. W szczególności mam tu na myśli: kryzys naftowy roku 1973 i związany z nim wzrost ceny kredytu na rynkach międzynarodowych, co stało się jedną z głównych przyczyn bankructwa polityki modernizacji gospodarki Edwarda Gierka; podpisanie w sierpniu 1975 porozumień helsińskich (Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie), które umożliwiło w krajach socjalistycznych jawne działanie niezależnych inicjatyw opozycyjnych (KOR, Karta 77 itp.); błąd Inicjatywy Obrony Strategicznej (*Strategic Defense Initiative* – SDI) Ronalda Reagana (1983) czy wybór Michaiła Gorbaczowa na stanowisko Sekretarza Generalnego KC KPZR (1985) oraz jego decyzję o wycofaniu się z doktryny „ograniczonej suwerenności” Leonida Breżniewa i o zastąpieniu jej reaganowską „doktryną Sinatry” (1989), co umożliwiło

¹⁰ Nie wiem, czy Autor jest tego świadomy, ale ten sposób rozumowania przypomina zasady filozofii yin-yang.

niemal bezkrwawy przebieg Jesieni Narodów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej (1989). Bez tych wszystkich wydarzeń zainicjowanie i przebieg transformacji (o ile w ogóle by do niej doszło) wyglądałyby zupełnie inaczej. Autor, o czym pisze w „Uwagach końcowych”, jest w pełni świadomy tego ograniczenia. Broni jednak swego wyboru, uważając, „że właśnie czynniki wewnętrzne do czasów przełomu instytucjonalnego były pierwotne, a zewnętrzne ożywiały się jako wtórne, wzmacniając potencjał zmian ustrojowych”¹¹.

Trzeba jeszcze wspomnieć o dokumentacji i materiale źródłowym. Wiesław Gumuła w sposób erudycyjny korzysta z różnorodnych teorii i koncepcji z zakresu wielu dyscyplin naukowych, co powoduje, że książka napisana przez socjologa ma w istocie charakter interdyscyplinarny. Zbierając różnorodne materiały źródłowe do książki, jej twórca nie wahał się obficie korzystać ze źródeł wyprodukowanych przez szeroko rozumiane władze, także oczywiście władze PRL-u. Godna podziwu jest tu umiejętność wyłowienia z nich, w tym z materiałów ewidentnie ideologicznych i propagandowych, elementów wskazujących na rodzenie się w morzu socjalistycznej społeczności tamtych czasów osobliwości, które dokładane jak kamyk do kamyka, kumulują się w lawinę zdolną do zainicjowania zmiany ustrojowej.

Podsumowując: po dziesięciu latach od wydania książka *Teoria osobliwości społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce* nic nie straciła na wartości opisowej i wyjaśniającej. Przeciwnie, na tle bogatej literatury poświęconej transformacji ustrojowej wyróżnia się oryginalnością strategii badawczej, starannością w doborze materiałów źródłowych, siłą przekonywania i argumentacji. Jest również wzorcem przykładowego wykorzystania dobrze zakorzenionej i jednocześnie oryginalnej teorii do opisu, analizy i interpretacji obiektywnie zachodzących procesów zmiany społecznej. Dyskusja o polskiej transformacji bez uwzględnienia książki Wiesława Gumuły jest oczywiście możliwa, ale z pewnością – uboższa.

¹¹ W. Gumuła, *Teoria osobliwości...*, op. cit., s. 300.

Znaczenie badań i refleksji naukowej powstałych w obrębie nauk społecznych dla zrozumienia zjawisk i procesów kulturowych jest niezwykle istotne. Zastosowanie psychologicznej i socjologicznej perspektywy w teorii oraz praktyce relacji międzykulturowych jest kluczowe dla zgrębnienia specyfiki tej szczególnej formy relacji międzyludzkich.

Choć psychologia stroni od odpowiedzi na pytanie, jak żyć w międzykulturowym społeczeństwie, to zdecydowanie częściej stara się szukać rozwiązań w kwestiach szczegółowych, dotyczących postrzegania, przystosowania, normy, patologii czy jakości życia w kontekście wielokulturowości. Socjologia z kolei próbuje dostarczyć wyjaśnień, jak formować przestrzeń dla jakościowo dobrych oraz konstruktywnych interakcji jednostkowych i grupowych, gdzie aktorami są podmioty wywodzące się z różnych kultur.

Zagadnienia takie jak migracja, akulturacja, uprzedzenia, szok kulturowy, zdrowie i choroba związane z migracją, praca z uchodźcami, edukacja międzykulturowa czy pomoc humanitarna to tematy wpisujące się w problematykę niniejszej publikacji.

Ufamy, że zawarte w zbiorze teksty pozwolą Odbiorcom poszerzyć i pogłębić wiedzę na temat złożonej i skomplikowanej, bo często niejednoznacznie czytelnej, struktury i natury psychospołecznych relacji międzykulturowych. Stawiane pytania, próby dostarczenia na nie odpowiedzi, poszukiwania optymalnych rozwiązań w budowaniu harmonijnego wzoru tkanego z różnych etnicznych, narodowych, rasowych czy religijnych nici niechaj będą zaproszeniem do podejmowania dalszego namysłu nad naszą – indywidualną i wspólnotową – rolą w tym procesie.

